

تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية

الكتاب الرابع

المُعْتَزِلَةُ

تَكْوِينُ الْعَقْلِ الْعَرَبِيِّ

أَعْلَامُ وَأَفْكَارُ

علاء الدين

الدكتور

محمد إبراهيم الفيومي

دار الفكر العربي

تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية
الكتاب الرابع

المُعْتَزِلَةُ تَحْكِيمُ الْحَقِّ الْحَرِيِّ أَعْلَامُ وَأَفْكَارُ

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤ ، فاكس : ٢٧٥٢٧٣٥

www.darelfikrelarabi.com

INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٦	محمد إبراهيم الفيومي.
٢٤٦ ج٢	المعتزلة تكوين العقل العربي: أعلام وأفكار / محمد إبراهيم الفيومي. - القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٢ م.
	٥٢٨ ص ٢٤١ سم. - (سلسلة) تاريخ الفرق الإسلامية السياسية والدينية (الكتاب الرابع).
	يشتمل على إرجاعات بيبليوجرافية.
	تدمك: ٨-١٦٦٢-١٠-٩٧٧.
	١-المعتزلة (علم الكلام). ٢- الفرق الإسلامية.
	أ- العنوان. ب- السلسلة.

تصميم وإخراج فنى

منى حامد عمارة



٢٠٠٢/١٠٨٧٨	رقم الإبداع
977- 10-1662-8	I. S. B. N الترقيم الدولى

مقدمة

شغلنى تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية أمدا طويلا فإذا ما حاضرت فيه وقفت كثيرا أمام منزلقات فكرية شدت خاطرى ووقفت بى حبيس التفكير فيها، فما أكاد أخلص منها حتى أقع فى منزلق آخر... وهكذا.

فرايت أن آخذ نفسى بدراسة موضوع المذاهب الإسلامية وقضاياها وذلك من أمد بعيد فأخرجت منها:

- تاريخ الحوار والمراجعة.

- وتاريخ الشيعة السياسى والدينى جزآن.

الأول: الشيعة العربية والزيدية. والثانى: الشيعة الشعبية والإمامية.

وهنا أقدم: المعتزلة تكوين العقل العربى. ثم يليه الإمام الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة تاريخ تطور العقل العربى.

وكان السبب المباشر، الذى حثنى على إنجاز هذا المشروع:

زيارة شاب ألمانى لنا: توماس هيلو براندت من جامعة برامبرج مسجلا لرسالة الدكتوراه فى موضوع: محاولات معاصرة لتجديد فكر المعتزلة وقام بسؤالى عن مقال قديم كتبته عن المعتزلة فى بعض المجلات ثم طلب منى أن أبدي رأى فى موضوع «المعتزلة والأشاعرة» فقدمت له رأى فى جلستين فى يومين.

فكان ذلك اللقاء كان هاتفا هتف بى أن ألجئ هذا الموضوع وخاصة أن المناقشات والاستفسارات التى جرى الحوار الفكرى عليها قد أوسعت النظر الفكرى وأوضحت أبعادا كانت بعيدة عن مرمى النظر.

وكان قد وقف أمام فكرتى التى تقول: إن الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطورة، وقف طويلا فى صمت...

ثم قلت كما قال الشهرستانى فى مقدمة نهاية الإقدام: والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطراب أشد رسوخا فى القلب من المعارف التى هى نتائج الأفكار فى حال الاختيار. ومن دعاء الأبرار: إلهى فكم من بلاء جاهد صرفت عنى وكم من نعمة

سابعة أقررت بها عيني وكم من صنعة كريمة لك عندي، أنت الذي أجبت عند الاضطراب دعوتي وأقلت عند العثار رلتي وأخذت لي من الأعداء بظلامتي. . الكلمات إلى آخرها وكان القلم يعبر عن حالتي بأواخرها رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت على وعلى والدي وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وأني من المسلمين. هذا، وقد أوردت المسائل على تشعب خاطري وتشعب فكري ممثلا أمره في معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا.

ولقد كانت المعاني الفكرية التي حصلت لدى من خلال مسيرتي الفكرية مع الفرق والمذاهب الإسلامية أسمى مما كنت أتصوره قبل الشروع في دراستها فرأيت حرية الدراسة لكل مشكلة. لإدماج الفكر النقلي بالفكر العقلي، أصطحب الكلام بالفلسفة، والفلسفة بالكلام مع التمايز في المناهج مما يحفظ للهوية الإسلامية قيمتها وذاتيتها. وكان القول في إبداء القضايا لجرأة القول في نقاشها ولا يمنع الانتماء إلى مدرسة البصرة من مناقشة آراء أعلامها ولا البغداديين من مناقشة قضاياها، وقد يسوقهم الدليل إلى الانتصار للبصريين أو يسوق البصريين إلى الانتصار للبغداديين وقد يجمع بينهم الاجتهاد فيحتويهم الإجماع على الأصول الخمسة وقضايا أخرى.

إن تاريخ مدرسة المعتزلة خطير الشأن عظيم الخطر، ينشأ في حضن الأصول الإسلامية: القرآن والسنة والاجتهاد، وتلك هي البيئة الإسلامية التي ترعرعت فيها الأصول الفكرية للاعتزال. فكانت التغيرات السياسية: من أصول الحكم الشوري، ومن حرية الاختيار إلى الملك الوراثي الذي اشتدعه معاوية وإحلال السيف مكان الشوري والتسلط مكان البيعة، وجرأة الخروج على الولاية الشرعية، ثم كانت الفتوحات الإسلامية التي غيرت النظام الاجتماعي وأفسحت المجال واسعا أمام الثقافات التي دخلت مع عقول أصحابها ومع تراثها بما له وبما عليه فأحدثت حركة جدلية بين تصورات عقديّة لنظم دينية قديمة ترى في إلهها: ثنائية أو ثلوثا. أو تجسيما أو تشبيها. ترى فيها سداجة الإنسانية الأولى. كذلك برزت شقاقات حول مسئولية الإنسان إن كان مريدا مختارا لفعله أو مجبورا مقهورا لا حول له ولا قوة أمام هيمنة الله. وكانت الإجابات على تلك المشاكل تحمل صورة الثقافات التي انتقلت إلى الثقافة الإسلامية بواسطة عقول ذويها التي انطوت تحت راية الإسلام. وكانت نفس تلك العقول هي السائل والمجيب، وهي هي نفسها التي انقسمت إلى شيع وأحزاب وتمركزت تلك الأحزاب وأشياعها حول مواقفها الفكرية من التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وكانت مسرفة في مواقفها، مغالية في آرائها متطرفة في أحكامها. واتخذوا من

حكم مرتكب الكبيرة ذريعة لإعلان غضبتهم الكبرى من المجتمع فصدرت مقالات التكفير وإعلان الخروج ودخلوا فى سلسلة من الثورات ولم ينتهوا إلا بعد أن تصدعت عروة الوحدة الإسلامية.

وعين تلك المشاكل التى راجت مع الفرق التى لا يحكمها رابط علمى ولا يعصم جدلها قواعد المنطق ولا هدى ولا كتاب منير. وكان رواجها بين شوارع البصرة سمم جو البصرة فشاع الجدل وأحدث الناس لغطا كثيرا وأحاطت بهم الفتنة سرادقها. وكانت الفكاهة والتطرف والإباحية من أهم السبل، وليست دور العلم فقط، التى يسرت نقل عقائد التشبيه والتجسيم وأفكار تعدد الألوهية والتناسخ وتكران النبوة... وكما يقول مؤرخو الحضارات: إن قانون الحضارات يقضى بأن أول ما ينقل من الحضارات هو التافه منها من أدب وعقائد وتطرف وأشكال الزى وما تخرج الإنسان عن مظاهر حضارته.

وإذا كانت البيئة تتميز بقوة المناعة الفكرية والثقافية والحرية فلا بد أن تتمخض عن مرحلة لإبداع فكرى تتميز بالفرر الثقافى لما هو صالح وما هو غير صالح وما هو قابل للنقد والجدل والرد، ثم نقل المؤلفات التى تفيد الجو الفكرى مهما كان مصدرها واثماؤها. ثم من هم الرجال الذين يتحملون عبء الرسالة الثقافية.. تتمخضت البيئة الإسلامية عن رجال هزوا التاريخ العقدى والمذهبى والتاريخ الثقافى والاجتماعى والسياسى، سمووا بالحضارة الإسلامية سموًا لا يدانيه سمو ولا يقاربه.

وكانت فرقة المعتزلة هى تلك الفرقة التى صاغت علم الكلام الإسلامى فى ثوب علمى دقيق فنظمت قضاياها وربت مسائله وأقامت منهجه وأطلقت عليه اسم: علم الكلام، وابتدعت أصوله الخمسة... ووضحت مناهج أدلته: الكتاب - والسنة الصحيحة - والإجماع - والعقل. من هنا استقام علم الكلام الإسلامى. وهو كشأن العلوم الإسلامية شهد مسجد البصرة ولادته فهو علم إسلامى بحث؛ ولادة وموضوعا، ومنهجًا.

وكان للحرية الفكرية الإسلامية فى ظلال الدولة العباسية واستقبال الثقافات الوافدة وإنشاء دار الحكمة فى قلب حاضرة العالم الإسلامى -بغداد. ثم تميز شخصية الخليفة الإسلامى المأمون بالثقافة والطموح السياسى وعقده فى دار الخلافة مجالس الفقه والفقهاء، والشعر والشعراء، والتفسير والمفسرين، وأهل الجدل والكلام، وكان للظرفاء مكان فى مجالسه، وكان من حبه لعلم الكلام أن انقسمت مدرسة البصرة الاعتزالية وهى أرض النشأة لعلم الكلام إلى مدرسة أخرى، لكن من غير خصومة ولا صراع

ثقافى هى مدرسة بغداد، وكانت وشائج القربى جامعة بينهما: فالقضايا واحدة، والموضوع واحد، والمناهج واحدة. وباتت وجهات النظر الخلافية التى قامت بينهما سفيرا ثقافيا بين المدرستين، وكثيرا ما يرجع الخلاف فى وجهات النظر -كما يقول أبو رشيد النيسابورى المعتزلى: إلى العبارة أى خلاف لفظى.. . ونفذت المدرستان معا من قواعد المنطق وقضايا الفلسفات القديمة والنظم الدينية للشعوب وهكذا انداحت دائرة علم الكلام الإسلامى دائرة إثر دائرة من القضايا التى نتجت من التغيرات التى طرأت على المجتمع ثم ما وفد إليه من ثقافات التراث القديم. لاحق المعتزلة تلك القضايا بالجدل الحر المستنير دفاعا عن الإسلام وتسديد سهام النقد إلى نحور الذين يثيرون الفتنة والبغضاء إلى الإسلام ثم بناء صرح فكرى إسلامى له أساليبه العقلية والمنطقية مستمدا من مناهجه العقدية والتشريعية ونظامه الأخلاقى. ففرقة المعتزلة لها فضائلها فى بناء الحضارة الإسلامية.

ولولا أن السياسة صنعت رجالا من مدرسة الاعتزال واستخدمتهم لأغراضها وأهوائها ما وقع شقاق ولا خصام بين المعتزلة وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، حيث أثارت الخصومة فى رأى حربا شعواء ما أضرم سعيها إلا تغير الأحوال السياسية التى أثارت الفقهاء والمحدثين وأهل الورع والتقوى حتى تألم لها رأى العام الإسلامى، وحمل التاريخ فتنة القول بخلق القرآن شاهدا على أوزار المعتزلة واسم إمام المذهب: أحمد بن حنبل وما لاقاه من عنت وتعذيب وقهر ولقاء ما أبداه من رأى يحمل عقيدته الإسلامية، وكان من أهل الفضل والتقوى والورع هو الدينونة الكبرى على وجه التاريخ الإسلامى.. . لكنها السياسة تزين الحياة الدنيا للذين يستخفونهم، وهم فى كل عصر يلبسون عباءة الدين ثم يتجرون به ومن اتجر بدينه باعه. ومن هؤلاء القاضى أحمد بن أبى دؤاد رجل مدرسة بغداد هو الذى رعى بتاريخ المعتزلة فى حضان السياسة ثم أخيرا رمت به فى مزبلة التاريخ. وتلك نهاية هؤلاء الذين صنعتهم السياسة.

وكانت محنة أحمد بن حنبل فتحا جديدا لمذهب السلف ومنعطفًا جديدا لتكوين الأتباع تحت مسمى: ابن حنبل وبعد ما كان تلميذا نجيبا للشافعى أصبح مذهبا رابعا من غير أن يعلن خلافه ولا شقاقه للإمام الشافعى إنما هى إرادة الله تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا...﴾ [العنكبوت].

لكن الحنابلة كان تاريخهم أشقى من تاريخ المعتزلة فأعلنوها حربا على المعتزلة، وعلى الأشاعرة، وعلى مذاهب بعض الفقهاء حتى إن الطبرى المؤرخ أغلقوا عليه وقلفوه بالحجارة حتى أغاثه الموت منهم.. .

لم يبلغ المعتزلة فى أذاهم هذا الحد ولم يكن لهم على وجه التاريخ من أذى وقع منهم على أحد سوى ما يعرف بمحنة خلق القرآن، ويبدو أن الذهبى المؤرخ بالغ فى وصفها حتى خرج عن حد المعقول تلطيخا لسمعة المعتزلة وتلويثا لتاريخها، ويبدو تعصبه للحنابلة كان وراء تقصيره فى تأريخه لأبى الحسن الأشعرى حتى انتقده صاحب «طبقات الشافعية الكبرى».

من هنا كانت القراءة الحديثة لتاريخ المعتزلة يحتملها الواقع الثقافى المعاصر على الذين يذهبون مذاهب الإصلاح والتجديد ويريدون أن يصدروا من تراثهم القومى ليعثوا حركة إحياء وتجديد ويصححوا دعوات الذين يخاصمون قومهم وماضيهم وتراثهم ويتوجهون إلى الغرب لينقلوا إلى بنى قومهم نسخة مشوهة من الحضارة الغربية، فمن الأولى أن تنطلق من المنهج الاعتزالى الذى كان الوجه العقلى المستنير للحضارة الإسلامية، والوجه العقلى المعتصم بالكتاب والسنة الذى وقف أمام التيارات العاصفة والملل والنحل العاتية بإيمان وإخلاص أمام مناهضتها للإسلام. وذلك هو موضوع الكتاب، وبالله التوفيق.

دكتور محمد إبراهيم الفيومى

الباب الأول

مقدمات تكوين الفكر العربي الإسلامي

● مقدمة أولى :

التبادل الثقافي وروح الزمالة الفكرية في الإسلام

ارتبط ظهور الحركات الفكرية العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التي أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي، فقد شيدوا إمبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقا وحتى سيبيريا غربا، ووحدت -ولأول مرة بعد الإسكندر المقدوني- الشرق والغرب، العالم المتوسطى الهيلينستي، والعالم الهندى الإيراني، وفى دولة الخلافة هذه بلغت الحياة الاقتصادية مستوى رفيعا نسبيا، فازدهرت الصناعات والحرف، واتسع نطاق التجارة، وواكب الازدهار الاقتصادى والاجتماعى تقدما ملحوظا للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة، ارتكز على التفاعل الحضارى والثقافى بين مختلف الشعوب المنضوية تحت لواء دولة الخلافة.

وقد غدت اللغة العربية، التى حلت محل اللغات الأدبية الأخرى؛ -السريانية- الآرامية والفارسية فى سورية وإيران، واليونانية فى سورية ومصر، واللاتينية فى إسبانيا- أداة فعالة فى التفاعل والتكامل الثقافى بين العرب والفرس والآتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة، فمع دخول هذه الشعوب فى الإسلام صارت العربية تتحول، تدريجيا، إلى لغة العلم والثقافة، وغدت وسيلة التخاطب والتفاهم بين الأوساط المثقفة، من أبناء مختلف الشعوب والطوائف والملل والنحل.

واكتسبت حركة الترجمة طابعا منظما فى مطلع القرن التاسع، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسى المأمون (٨١٣-٨٣٣) بإنشاء «بيت الحكمة» فى بغداد، على غرار الأكاديمية القديمة التى كانت قائمة فى جنديسابور، وفى بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين، بينهم سهل بن هارون، وحنين بن إسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحييش ابن الحسن، وثابت بن قرّة، وعيسى بن يحيى.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامى، الذين ارتكزوا على إنجازات من سبقهم، بقسط وافر فى إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة، فأحرروا نجاحات كبيرة فى الطب، حيث نخلد التاريخ أسماء أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (ت: ٩٣٥) صاحب «الحاوي» فى الطب، وأبى على بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) صاحب «القانون»، وأبى القاسم الزهراوى

(ت: ١٠١٣) الذى برز فى الجراحة، وعلى بن عيسى الكحال (القرن الحادى عشر) الذى لعله أول من أدخل التخدير فى جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذى اكتشف الدورة الدموية (الصغرى)، وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق أفكار أسلافهم من اليونانيين والهنود، وفى بغداد (القرن الحادى عشر) لمع المنجم والفلكى أبى معشر البلخى (ت: ٨٨٦) ومحمد بن موسى الخوارزمى (توفى فى أواسط القرن التاسع)، وقد وضع الخوارزمى جملة من الأعمال فى الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية، وبفضل كتابه «الجبر والمقابلة» شاع مصطلح «الجبر» المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ «اللوغاريتم»، وباسم الرياضى والفلكى أبى عبد الله محمد البتانى (ت: ٩٢٩) يربط وضع نظرية التوابع (الدوال) المثلثية، واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب «أبى الكيمياء»، واشتهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩) بكشفه البصرية، ومن النماذج الفذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادرين فى المشرق الإسلامى، كان أبو الريحان البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨)، الذى برز فى علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والأثنوغرافيا^(١).

وقد تميز لإبداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الإنشاءات النظرية، وبالاتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية فى الاستقصاء، وخاصة فى ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

وكان لتطور التفكير العلمى دوره فى التغيير الجذرى للتوجهات القيمية، وفى توسع الآفاق والمتطلبات العقلية عند المسلمين، الذين لم يكن لهم -بالطبع- ألا يتجاوزوا إطار القناعات، التى توافق مستوى التطور الثقافى لسكان الجزيرة العربية فى القرن السابع، وكانت هذه الأمور، ومعها، تكونت العلوم اليونانية التى تمثلها المسلمون تتسم، هى نفسها، بطابع موسوعى إلى حد كبير، وراء الاهتمام الواسع والعميق بالفلسفة اليونانية.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية فى الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول، وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية

(١) تاريخ العلم : جورج سارطون، إشراف د. إبراهيم بيومي مذكور، د. قسطنطين زريق، د. حسن كامل حسين، د. محمد مصطفى زيادة، ترجمة : د. محمد خليف، د. مصطفى الأمير، د. طه الباقي، محمد عبد الهادي أبو ريلة، رشيد الناطوري، أحمد فؤاد الأهواني الموجز فى تاريخ الطب عند العرب : محمد كامل حسين. العلم عند العرب وأثره فى تطور العلم العالمى : الدوميلي، د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحلليم النجار.

الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السيريرية مع أن أغلبية الترجمات السيريرية تمت بعد الفتح الإسلامي، وفي القرن التالي (العاشر) أعيدت ترجمة بعض مؤلفات أرسطو، وذلك بهدف تدقيق معناها وإصلاح أسلوبها وتهذيب مصطلحاتها، وكان بين هذه المؤلفات ما ترجم أربع مرات، مثال ذلك «تفنيد الحجج للسوفسطائية».

ومن أجل التفهم الأعظم لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين أمثال: فورفيروس، وثانسطوس، ويوحنا فيليبونوس، وسمبليقيوس، وأوليميودورس شراح مدرسة الإسكندرية.

ونقلت إلى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها «النواميس» و «السوفسطائي» و «طيمائوس»، ولكن معلوم أرسطو هذا كان أقل نفوذاً ورواجاً من تلميذه عند العرب، فقد كانت أعماله، بمسوحها الميتولوجية وبعدها عن الدقة العلمية في تفسير الأمور الطبيعية (كما في «طيمائوس»، مثلاً)، لا تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التي تستند إلى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة، والتي تشكل نسقاً متكاملًا من المعارف، وهذا مما يشهد للعقل العربي على قدرة التمييز بين مدرسة أفلاطون ومدرسة أرسطو وميله نحو منهجية أرسطو.

ولعبت دوراً كبيراً في قيام الفكر العربي الإسلامي بترجمة الأعمال التي تعود إلى المدرستين: الإسكندرانية والأثينية في الأفلاطونية المحدثة، فقد تعرف العالم الإسلامي على آراء أفلاطون المصري من خلال ما يسمى بـ «أثولوجيا أرسطو طاليس»، التي هي في الحقيقة تلخيص لبعض «التاسوعيات» أفلاطون (الثلاث الأخيرة منها: الرابعة والخامسة والسادسة)، كما نقلت إلى العربية مقتطفات أخرى من تلك التاسوعيات، ولكن إذا كان البعض منها قد نسب إلى «الشيخ اليوناني»، أي أفلاطون، فإن بعضها الآخر قد نسب إلى الفارابي، ومن أعمال برقليس وصلنا «كتاب الخير المحض» الذي هو مقتطفات من مؤلفه «أصول الإلهيات»، وتسع من أصل الثماني عشرة حجة لصالح القول بقدم العالم والتي وردت في كتاب برقليس «في قدم العالم»، و «مقالة في إثبات الصور الروحانية التي لا هيولى لها» المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي، والتي هي في الحقيقة جزء من «أصول الإلهيات»، وفصول أخرى من هذا الكتاب أيضاً.

كما ترجمت إلى العربية أعمال الإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس وأوليميودورس ويوحنا فيليبونوس ونقولا الدمشقي.

وكان المحافظون من الفقهاء ينظرون بارتياح إلى العلوم الفلسفية اليونانية، «علوم الأوائل»، التي عرفت أيضا بـ «العلوم الدخيلة»، ولكن هذه العلوم لم تكن دخيلة تماما على الثقافة العربية الإسلامية، ولا شيئا غريبا عنها، فبين الورثة الأحياء لهذه التقاليد كان النساطرة السريان والصابئة والأقباط، الذين كان المسلمون على صلة وطيدة وثمررة بهم. وبدءا من القرن التاسع صار بالإمكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى في المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و«الأدب»، وراحت الحكايات والتكات عن حياة حكماء اليونانيين ومذاهبهم تلاقى الرواج الواسع حتى خارج الفئات العليا من الأوساط المثقفة^(١).

فمن المتعذر فهم هذه الظاهرة إلا بوضعها في إطارها التاريخي والاجتماعي - الثقافي، الذي كانت من أهم سماته المميزة:

- الازدهار الكبير للمدن وللحياة المدنية (بحيث كانت نسبة السكان الذين يقطنون مدنا يزيد عدد سكانها على المئة ألف في القرون ٨ - ١٠، أعلى منها في أكثر بلدان أوروبا الغربية تطورا في القرن ١٩، بنزعتها الدنيوية والعملية التي حفظ لنا الجاحظ (القرن ٩) في «كتاب البخل» مشاهد بالغة الدلالة منها.

- الانتشار الواسع للتعليم، وتطور العلم والثقافة، والتقدير الكبير للعلم وأهله، والحب العميق للكلمة المكتوبة، ففي قرطبة وحدها - كما يقدر الإخصائيون - كان هناك من الكتب أكثر مما في كل أوروبا المسيحية المعاصرة لها آنذ، وقد كان هذا كله وراء ظهور نموذج «الأديب» و«الأدب» الذي يأخذ من كل علم بطرف، والذي يجمع بين سعة الاطلاع وأناقة السلوك وما ينسب إلى ابن قتيبة من نقد النثر ونقد الشعر وهذا الأخير - هو كما ذهب المحققون - ينتسب إلى أرسطو وهذا لا يقدر في أصالة المدارس النقدية في الأدب العربي.

- وكان الاغتناء المتبادل والتعايش بين جملة من الملل المتباينة، مما يعوّل على التسامح الديني المذهبي، ويخفف من غلواء العصبية الطائفية.

- رواج مختلف أشكال الفكر المتحرر، بدءا من الرسائل التي تدور حول فكرة الزندقة، التي لقيت انتشارا واسعا في أوساط «الظرفاء»^(٢).

(١) الفلسفة العربية الإسلامية د. أرتور سعديف، ود. توفيق سلوم وتاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الجليل.

(٢) الإمام الغزالي: ص ١٠٠، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

ومن العوامل التى ساهمت فى تهيئة التربة لتربية الناس بروح النزعة الشمولية الكلية، ولتذليل الانغلاق والعصبية الطائفية، بما فى ذلك الحذر والعداء للعلوم المذكورة (العلوم الدخيلة)، ذات الأصل الوثني، ناهيك عن تلقيها على أيدي المسيحيين، كانت الوجهة للنزعة الإنسانية العامة، التى تشكلت فى العالم الإسلامي، فهنا، كما فى العالم الهلينيستي، جاء توطيد الصلة الاقتصادية، والتجارية والثقافية ليسرع فى تبلور فكرة وحدة البشرية التى سعى الإسلام لتحقيقها ثم جاءت اللغة العربية لتهدم الحاجز الذى كان يفصل -على الصعيد الثقافي- بين «العربي» و«العجمي»، وذلك على غرار ما فعلته اللغة الهلينيستية من تذليل الفوارق بين «اليوناني» «الهليني» و«البربري»^(١).

فاليعقوبى يحيى بن عدى الذى كان على رأس المدرسة الأرسطية «المشائية» ببغداد، تتلمذ على المسلم أبى نصر الفارابي، الذى تتلمذ بدوره على النسطورى يوحنا ابن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعرى من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم، وتبين لوحات الحياة العقلية فى بغداد القرن العاشر، التى رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدى كيف كان المسلمون والنصارى واليهود وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامى يلتقون فى مجالسهم «مجالس العلماء»، التى كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلو على الفوارق القومية والدينية، وينعكس جوهرها الإنسانى فى عبارة التوحيدى الشهيرة - و «أشكل الإنسان على الإنسان».

ومن العوامل التى ذلت العوائق التى تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفى، كانت خصوصية الحياة الدينية فى العالم الإسلامى بالمقارنة مع أوروبا المسيحية فى العصر الوسيط، فلم يعترف الإسلام بأى وسطاء بين الإله والمؤمنين، ولا يحق لأحد فى احتكار تأويل القرآن والسنة، ولم تقم فى الإسلام مؤسسة شبيهة بـ «الكنيسة»، ولا مراتبية إكليريكية ومجاميع كنسية، تتولى حسم الخلافات فى العقائد الدينية، وتفرض على الجماعة حلاً واحداً ووحيداً لا تحيد عنه قيد أنملة، وترى لنفسها الحق فى تحريم هذا أو ذاك من المذاهب، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين، إلخ، بعبارة موجزة: لم تكن فى الإسلام أرثوذكسية وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، أن تدعى كل مدرسة أو فرقة -كما هو الحال فى المسيحية- بأن مذهبها هو المذهب «الصحيح» الوحيد.

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق، ص ١٣٠.

ففى مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان وهما فيما يبدو متعارضتان لكنهما فى حقيقة الأمر يرسمان منهجا متكاملًا، أولهما: مدرسة «أهل الحديث»، التى أظهر ما كانت فى الحجاز والتى كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة)، فإن سئلوا عن شىء وعرفوا فيه آية أو حديثًا أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئًا، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد بالحديث. . وفى مقابل هؤلاء قامت مدرسة «أهل الرأي»، التى انتشرت فى العراق خاصة، والتى تميز أصحابها بثقافة العراق ومدارسه، ويتدقيقهم فى الأدلة، وبتحكييمهم العقل فى الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل، وقد توجت مدرسة «أهل الرأي» بأبى حنيفة (النعمان بن ثابت، ٦٩٩ - ٧٦٧)، إمام المذهب الحنفي، الذى عرف بتوسعه وسماحته عمومًا، وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدها فى المذهب الحنبلي، وتوسط المذهب المالكي والشافعي بين المدرستين.

وكانت قضايا الجدل التى تكونت حولها الفرق الإسلامية هي:

• الخلاف حول من هو الخليفة ؟

وفى ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمة، فقد نشب الجدل بينهم حول «الإمامة» (الخلافة)، من الأحق بها بعد الرسول ﷺ، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ، وكان ذلك سبب تمايز السنة والشيعة.

• الخلاف حول مرتكب الكبيرة :

واختلف المسلمون حول مسألة «صاحب الكبيرة»، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج فى تشديدهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مغلد فى النار، واعتبروا العمل شرطًا للإيمان، وبالمقابل تمادى «المرجئة» فى تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله، وفصلوا العمل عن الإيمان واعتبروا أن الله وحده هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيبا أو حسيبا على ضمائر الناس.

وتناقضت الأواء فى التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فلذهبت «الجبرية» إلى أن الأفعال كلها لله، وقالت «القدرية» بأن الإنسان خالق «قدره»، خيره وشره.

• الخلاف حول الصفات الإلهية :

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف فتطرف بعضهم في إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت في القرآن (من «يد» و«عين»...)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون في تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والإرشاد...)، فخلصوا إلى «النفي» و«التعطيل».

• مناقشة مبدأ الخلاف والتفريق :

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والإخباريون يرون صعوبة بالغة في حصر الفرق الإسلامية بالعدد الذى نسب إلى الرسول ﷺ التنبؤ به: نيف وسبعون، ومال بعضهم إلى إضفاء الشرعية على هذه التعددية، واعتمدوا فى ذلك، فيما اعتمدوا، على أحاديث منها: «اختلاف أمتى رحمة»، و «ستفترق أمتى إلى نيف وسبعين فرقة، كلها فى الجنة إلا واحدة»...

• الزمالة الفكرية بين الفرق :

وكان لهذا التعايش بين الفرق أثره على تحقيق مبدأ الزمالة، والتعرف على الآراء المخالفة أثر بعيد فى شحذ العقول وحثها على البحث والدرس عن أوجه الخلاف وأسبابها، وفى تحرير الأذهان من أسر التقاليد الدينية الضيقة التى تربوا فى أحضانها، وقد نوه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفى الإيجابى لتباين الآراء هذا، مما تجسد فى القول المأثور: «لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف».

• الحوار الفكرى ودور العقل :

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص حتى القرآنى منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، «فالقرآن حمّال أوجه»، «وما من فرقة إلا ولها فى كتاب الله حجة»، هذا فى الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التى اعترف بها الإسلام، كاليهودية والمسيحية، والتى كان معتقوها يعيشون بأمان فى دار الإسلام، وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكماً أعلى فى المناقشات الدينية، وفى فهم العقائد الدينية نفسها، وفى خضيم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية فى «علم الكلام»، أول التيارات الفلسفية فى الفكر العربى الإسلامى.

• مقدمة ثانية :

المرحلة الأولى : الضرق وقضاياها

١- الخوارج،

الخوارج قوم من جند على أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ؛ لأن حكم الله واضح في هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك في موقفهم والشك في نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من على أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى «حروراء» وأمروا عليهم رجلا منهم، وقد حاول على أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم في الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيرا، ولكنه لم ينجح في إبادتهم، وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتله أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجي.

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها الأزارقة أتباع نافع بن الأزرق الذي يعتبر من أشهر رجالهم، والنجدات أتباع لنجدة بن عامر والصفورية أتباع رباد بن الأصفر، وكذلك الإباضية الذين أشرنا إليهم آنفا وهم أتباع عبد الله بن إياض التميمي الذي ظهر في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة.

فالخوارج يتميزون جميعا بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد في العبادة مما كان له أكبر الأثر في أقوالهم شعرا ونثرا وكذلك في أفعالهم التي تنبئ عن أشخاص كانت تضحي بأعز ما تملك من النفس والمال في سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين؛ ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية (وهي التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلابا لتفجعهم أو خديعة لهم) ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم في فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم في التأويل كما فعل غيرهم^(١).

قضاياهم:

أما عن قضاياهم فقد كانت الخلافة هي السبب في ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذي شغل أذهانهم، فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم، وإذا كان لا بد من خليفة فليس من الضروري أن يكون من بيت على أو يكون من قريش، بل يصح أن يكون أي فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبدا

(١) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم الفيومي.

حبشيا إذا كان صالحا للخلافة، وهذا الرأي هو موضع اتفاق فيما بينهم. وإذا اختير فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك.

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائرا ولهذا حاربوا عليا حين ضل في رأيهم بقبوله التحكيم وحاربوا معاوية أيضا. ولقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر في تلك الحروب التي شنوها على الأمويين والعباسيين أيضا مما أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية عموما. وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكيبرة واعتبار الأعمال جزءا من الإيمان على ما يرى أغلبهم؛ ولذلك كانت الآراء التي تجمعهم جميعا هي الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكميين ومن رضى بالتحكيم. وصوب الحكميين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر، كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعا وإن روى في ذلك خلاف لبعضهم.

٢- التشيع؛

إن التشيع كان في مبدأ أمره لا يعنى أكثر من يقين بأحقية عليّ للخلافة أكثر من غيره من الصحابة؛ وذلك لقرباته وسبقه وشجاعته وعلمه، وهي الصفات التي برهنت حياة عليّ -كرم الله وجهه- على ثبوتها له، ثم تطورت الأمور بعد ذلك، والتحق بالشيعية كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد لإلباس الإسلام ثوبا من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده، وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم، وقد كان البيت النبوى يمثل ذلك في أذهانهم؛ ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى، والمغلاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام.

٣- الشيعة الزيدية؛

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرائها كسائر الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة، ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبى بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلا من عليّ؛ لأن إمامة المفضل مع وجود الفاضل جائزة، بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبى ﷺ قد أوصى لعلي بالخلافة، وتذكر أن هناك وحيا بتعيين الأئمة بل أن كل فاطمى زاهد شجاع عالم سخي قادر على القتال يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماما كما أنهم لا يؤمنون بالخرافات التي الصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماما، حتى ادعى بعضهم أن فى الإمام جزءا إلهيا

ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهدا حتى يستطيع تمييز الاحكام التي تتطلبها حاجة الامة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام المختفى^(١).

ويختلف الزيدية عن الخوارج في نظرتهم إلى الخلافة، فالإمامة في رأيهم ليست من المصلحة العامة التي يعود الفصل فيها إلى رأى الامة واختيارها^(٢) بل هي أهم ركن في الإسلام؛ فالاعتقاد في الإمام جزء من الإيمان عندهم؛ لأن الإمام هو الذي ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبي ﷺ قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف في الأئمة أشخاصا وأعدادا، ويسوقون في البرهنة على إمامة على -كرم الله وجهه- نصوصا «لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشيعة بل أكثرها موضوع أو مطعون»^(٣) فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة» كما يقول ابن خلدون في مقدمته، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التي تشتمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبي ﷺ^(٤) وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم، وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول ﷺ لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التي تثبت ذلك.

٤- الشيعة الغالية؛

يزعمون أنه قد حل بعلى «جزء إلهى واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصر والظفر، وبه قلع باب خيبر» وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى قال بالرجعة أيضا، وكان يعنى بها فى أول الأمر أن محمدا ﷺ سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة على وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختفاء الأئمة وإن الإمام المختفى سيعود فيملا الأرض هدلا بعد أن ملئت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم فى تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم فى تعيين الأئمة بعد على^(٥).

(١) الأشعرى ص ١٨٠ حمودة فرابية.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٩٠

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى - الشيعة العربية والزيدية - د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٤) ابن هساكر المصدر السابق صفحة ١٤٩ .

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى - الشيعة الشيعية والعشوية والإمامية الاثنى عشرية د. محمد إبراهيم

الفيومى - دار الفكر العربى.

٥- المرجئة:

هى التى توسطت فلم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل فى مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم (مرجئة الخوارج) وإن كان التاريخ العقلى يعرف أيضا (معترلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والإرجاء بل ويعرف كذلك (المرجئة الخاصة) وهى التى ترجئ العمل أى تؤخره عن النية والقصد، ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرا إلا أخيرا، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة رائدة تتميز هى الأخرى بمبادئها.

٦- القدرية والجهمية:

حين أوغل الولاة الأمويون فى الاغتيالات السياسية وتصفية الخصوم جرهم ذلك إلى محاولة تحديد مسئولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التى أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما: القدرية وعلى رأسها معبد^(١) الجهنى وغيلان الدمشقى^(٢) اللذان راحا يقرران أن الإنسان حر فى أفعاله وخالق لتصرفاته، والجهمية^(٣) التى تقول بالجبر وترى أن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين.

(١) تابعى صدوق ولكنه سن سنة سيئة لابتداعه القول فى القدر وتقريره أن الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبرا لخروجه مع ابن الأشعث - انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

(٢) هو غيلان بن مروان [مولى عثمان بن عفان] . كان يسكن دمشق ثم تكلم فى القدر متأثرا هو ومعبد - على ما يرى ابن نباتة المصرى - بنصرانى من أهل العراق قد أسلم وما زال أعداؤه بهشام بن عبد الملك حتى احتفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه .

(٣) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذى أخذ آراءه فى العقيدة عن الجعد بن درهم، وقد خرج مع الحارث ابن سريج التميمى على أمراء بنى أمية فى عهد هشام ولم يزل معه حتى قتلا وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرفند وأخرى إلى ترمذ، وخلاصة رأيه: القول بنفى الصفات عن الله إلا صفتى الفعل والخلق اللتين لا يشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك فى رأيه أن يقول بالجبر حيث لا خلق للعبد .

- الحسن البصري :

التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه فى تاريخ الإسلام العقلى والصبغة الإسلامية الأخلاقية وهو الحسن البصري^(١).

المرحلة الثانية: استقلال القضايا عن الفرق

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تساءل عن السبب فى اتهام على ومعاوية وغيرهما بالكفر، ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة فى نظر من حكم بكفرهم؟

وإذن فليكن موضوع البحث هو «مرتكب الكبيرة»، ثم قال: إن الإيمان الحق فى رأى يستتبع العمل الصالح قطعاً، فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك، وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك، فاليقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله يؤدى إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه، وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمناً وإلا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافراً وإلا لتظاهر بالكفر وجاهر به إذن فهو منافق.

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق فى الأفعال كلها الخير والشر جميعاً وإن أسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ما عدا الشر والمعاصى فإنها تعود إلى العبد.

يقول د. حمودة غرابية: وليس من شك فى أن انتقاله بالموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى.

- المعتزلة:

كان الحكم الأموى متعصبا للعرب والعربية؛ ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة

(١) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبى ميساق ولد بالمدينة فى خلافة عمر سنة ٢١ هـ وترى فى منزل أم سلمة زوج النبی ﷺ ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل العصر جميعاً. شاهد الثورة على عثمان ورأى قتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وهلى روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ.

التي خضعت للإسلام منذ عهد عمر^(١) والتي كانت تحفظ أنواعا من الشقافات المختلفة أن ترج بهذه الثقافة في تيار الفكر الإسلامي على شكل واسع حتى تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٣٢ هـ فسقط بسقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعوا في غمار الصناعات والعمارة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعوب التي كانت تحمل أشد الأخقاد عليهم، وابتدأت الثنوية^(٢) من الفرس والسمنية التي أثارت الشك في المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختلفة من اليهود والنصارى وكذلك الدهرية التي لا تؤمن بخالق تعمل - وهذه فرصتها - على رلزلة سلطان العقيدة في نفوس المسلمين أنفسهم.

حتى اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصري بعد أن اختلف معه على مسألة الكبيرة، فقد رأى واصل أن مرتكبها ليس بمنافق كما يقول أستاذه بل هو في منزلة بين المنزلتين وأخذ يقرر رأيه مستقلا عن شيخه ثم انضم إليه عمرو بن عبيد وشرعا في تكوين هذه الطائفة التي لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل إخلاص الداعين لها.

ثم تكون للمدرسة بعد ذلك فرع ببغداد عاصمة الخلافة إلى جانب مركزها الأصلي بالبصرة، وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لا صلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية.

يقول د. حمودة غرابة: وقد سلك المعتزلة جميعا في دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمى القدير بالتقدير فترجموا كتب الفرس وقرأوها ليردوا عليها عن علم وبصيرة، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلحوا بالفلسفة الإغريقية في جدالهم رغبوا إلى المنصور أن يترجم لهم كتب المنطق الأرسطى،

(١) استطاع المسلمون في عهده أن يضموا شتيتا من الممالك المختلفة أصحاب الثقافات المتباينة ففتحوا مصر وفيها الإسكندرية مهد الأفكار التي امتزج فيها الوحي بالفلسف، وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحوا العراق والشام بما تشتمل عليه من الفرق المسيحية المختلفة كالنساطرة واليعاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا يبلاد العرب.

(٢) تتفق الديانات الفارسية الثلاث (الزردشتية والمائوية والمزدكية) في القول بالهين أو أصلين للعالم أحدهما للخير ويسمى (أهورا) والثاني للشر ويسمى (أهرمين) وأن الحرب بينهما سجل وإن كانت النصر في النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف في نظرتها لهذا العالم، فزرداشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان أن يعمل على تهميره، بينما يراه ماني شرا لأنه نتيجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب الإنسان أن يستعجل نهايته بالاضراب عن الزواج والمبالغة في الزهد، على حين أننا نرى مؤدك ينادى بإباحة النساء والأموال للناس جميعا كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم أسباب النزاع في هذا العالم.

فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان معمودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغوبا به^(١) وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت^(٢) في عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية.

من هو المعتزلى ؟

يقول الخياط: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلى^(٣)». فإذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد، لأنه تكليف علمي مكانه الفقه، وغايته هي الإصلاح الجماعي وبث خير التعاليم في نفوس الشعوب الإسلامية، أما المبدأ الخاص بالوعد والوعيد فهو في رأي أدنى إلى أن يكون فرعاً من الفروع المتعلقة بمذهبهم في العدل، والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو المبدأ الذي افترق بسببه وأصل كما قدمنا عن شيخه أبي الحسن، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ﴾ [البينة] والدين هو الإسلام: «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ [آل عمران] وإذن ففعل الواجبات أقراراً كانت أو عملاً هو الإيمان.

العدل والتوحيد والتنزيه :

أما رأيهم في العدل والتوحيد، ويعنون بالتوحيد الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموها بأهل التوحيد لمبالغتهم في تصويره، ولعل الذي حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله في صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والاثنيونية.

أورد الخياط نصاً في الذات العلية يفيد تأثرهم بالفلسفة فقد استعملوا فيه ألفاظاً وفكراً لا يعرفهما إلا الوسط الفلسفي.

(١) ترجم لأفلاطون كتب كثيرة منها طيماروس والجمهورية، كما ترجمت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية كسبح الكيان والسماء والعالم وكذلك الإلهية ككتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذي ترجمه جئنين بن إسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره.

(٢) الأشعري ص ٤٢ .

(٣) الانتصار ١٢٦ .

تقول المعتزلة: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول في الأماكن ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحمل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام؛ ليس بذى غاية فيستأهي ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدر عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء»^(١) وهذا مع كونه مليئا بالأفكار والألفاظ الفلسفية معا لا تكاد تجد له نظيرا في إثبات الوحدة والمبالغة في التنزيه عند أي فرقة أخرى قد سبقت عليها، وربما كانت أفكارهم جميعا في هذا المبدأ مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيان مستلزمات هذه النظرة المغالية على شيء من التفضيل عندهم.

يقول غرابية: فقد ترتب على هذه المبالغة، القول: بنفى الصفات. وليس المراد بتلك الصفات هنا ما هو سلبى مثل قوله: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(٢) [الشورى] ولا ما هو إيجابى لفظا، سلبى معنى، مثل قوله سبحانه: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»^(٣) [الإخلاص] وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظا ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن، ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لا يعلم وقدرة رائدتين على الذات.

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥، ١٥٦.

يقول الشهرستاني^(١): « وكانت هذه المقالة - يعنى نفى الصفات - فى بدئها غير نضيجة، وكان اصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين. قال - يعنى واصل - : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتبارا للذات القديمة كما قال الجبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم، وميل أبى الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة ».

وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب - وثبوت الصفات على أنها وجودية رائدة يؤدى إلى ذلك - وبين الدين الذى قرر للخالق جميع هذه الصفات. وبما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى: صفات ذات، وهى التى لا يصح أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود. وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق، وبحثوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا رائدا عليها، وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كتساؤلهم: هل يقدر الله على الظلم والكذب أو لا يقدر؟ وقولهم: هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفىنى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فإن المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله متكلم احتراماً لنص القرآن الذى يقول: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء] ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة؛ لأن ذلك يناهى التوحيد الذى بالغوا فى تقريره؛ لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار إلى غير ذلك، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخصائص متمايزة، ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا؛ لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخاطب سفه. والقرآن مع هذا يشتمل على كل صفات الحادث فهو مؤلف من سور

(١) الملل والنحل جزء ١ ص ٥٧، ٥٨. تحقيق د. فتح الله بلران.

وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرأها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديما. يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنبياء] فكيف يقع النسخ في القديم ويوصف الأزل بالحدوث؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلمًا أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه (١).

(١) * الأشعري د. حمودة غرابية.

* تبين كذب المفترى عليه، على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر تحقيق الشيخ. زاهد الكوثري.

* الملل والنحل - الشهرستاني، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* مقدمة ابن خلدون.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني - الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي - دار الفكر العربي.

* العقيدة والشرعية في الإسلام، جولد زيهير، ترجمة د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، د. على حسن عبد القادر.

• مقدمة ثالثة :

بواكير الجدل الكلامي... الخوارج والمعتزلة

١- الخريت بن راشد

نشأ نوع من الجدل بين علي والخوارج، وبينهم وبين ابن عباس، في شئون سياسية ودينية، وكان من بين الخوارج الذين جادلهم على شخصية غريبة هي شخصية الخريت بن راشد (+ ٣٩ / ٦٥٩) الذي يعتبر من الصحابة وقد اهتم به المستشرقون اهتماما بالغا، ويرجع نسبه إلى بنى ناجية القبيلة التي منعت الخراج عام صفين^(١) وخالفت الإمام عليا لما قاتل أهل النهروان^(٢) وصرح رعيمهم الخريت بن راشد بأنه غير راض عن مسيرة علي، ولا عن إمامته وأنه يرى أن يعتزل، ويكون مع من يدعو إلى الشورى فإذا اجتمع الناس على إمام كان معهم^(٣)، فهو بهذا الاعتبار من دعاة الشورى ولكنه في الواقع صاحب تقية فهو خارجي مع الخوارج إذا كان معهم وهو عثماني إذا كان مع العثمانيين، وعمد إلى قومه فحرضهم على منع الزكاة، وقد كان في بنى ناجية قبيلته هذه قوم نصارى، سبق لهم أن أسلموا فارتدوا لما رأوا هذا الخلاف بين المسلمين، وكان الخريت يخوف قومه - والنصارى منهم خاصة - من علي ويقول لهم إنه يقتل كل من ارتد عن دينه، ورجع إلى النصرانية، واشترك النصارى معه في القتال ونزل الأهوار فأتى إليه لصوص وعلمج كثيرون وجماعة من العرب تذهب مذهبه، وانضم إليه طائفة من الأكراد أرادوا منع الخراج. ويقول المسعودي عنه وعن قومه إنهم ارتدوا عن الإسلام إلى النصرانية^(٤) فدعاه الإمام علي إلى المناظرة فقال: (هلم أدارسك الكتاب، وأناظرك في السنن، وأفانحك أمورا من الحق أنا أعلم بها منك فلعلك تعرف ما أنت له الآن منكراً، وتستبصر ما أنت عنه الآن جاهل)^(٥) وأرسل إليه الإمام علي رسوله فأجابه: (أمع الله أنتم وكتابه وسنة نبيه، أم مع الظالمين) فانتهى إلى أن الإمام عليا ظالم لا يستحق الخلافة، والواقع أنه صاحب هوى وتقلب، ويمكن لنا أن نتصور أن له غرضاً سرياً يعمل من أجل تحقيقه، فيستغل الحوادث والفرص^(٦) من أجل ذلك، وليس من

(١) الطبري ج ٥ ص ١٢٤ .

(٢) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم الفيومي .

(٣) آراء الخوارج د. عماد الطائلي .

(٤) سهير القلماوي، أدب الخوارج ص ٢٩ .

(٥) الطبري ج ٥ ص ١١٤ .

(٦) سهير القلماوي، أدب الخوارج ص ٢٩ .

المستبعد أن يكون من صنائع ابن سبأ أو الحاقدين من النصارى، وأهل الردة الذين ما انفكوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، ، وإلا فكيف يشارك فى قتال الخوارج مع على فى النهروان ثم يصبح خارجيا؟ وهل معنى هذا أن الخوارج كانوا واقعين تحت تأثير النصارى؟ إن أحد الكتاب المعاصرين يقرر أن: (الموالى من المجوس والمسيحيين الذين أسلموا كان لهم بعض التأثير على عقيدة الخوارج)^(١) ولكنه لم يشر إلى شخصية الخريت بن راشد، وإنما استنتج ذلك من وجود المجوس والنصارى بين المسلمين، وإسلام بعضهم مع بقاء العناصر المجوسية والنصرانية فى نفوسهم، ولكن يبدو من المستبعد أن يقع أمثال عبد الله بن وهب الراسبي تحت تأثير العناصر الأجنبية، وأغلب الظن أن الخريت بن راشد انقلب خارجيا لكى يؤثر على قومه وغيرهم من الاكراد والعلوج واللصوص فى منع الزكاة والخراج، فهو يريد أن يحدث ردة ثانية باسم الخوارج والانشقاق على على، ليمعن فى إفساد وحدة المسلمين وليتزعم قومه، ولعله قصد إلى الإيقاع وتمزيق الخوارج أيضا إلى جبهتين كما حدث لأصحاب على حيث تصدعوا وانشقوا شقين، شيعة وخوارج.

٢- الإمام على وجدل الخوارج:

يبالغ د. النشار حين يرد الجدل الكلامي الذى جرى بين الخوارج والإمام على إلى نشأة أهل السنة والجماعة وإليه يرجع مذهبهم الكلامي فهو كما يرى؛ أول متكلم؛ لأنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد كما أنه ناظر أهل القدر فى المشيئة^(٢). وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة إنما هو نافع بن الأزرق فيما رواه ابن أبى العوام بسنده عن عطاء^(٣) (+ ١٠٣ هـ / ٧٢١) ونشأة المرجئة نفسها تعتبر رد فعل لرأى الخوارج فى مرتكب الكبيرة حتى أن أحد الخوارج وهو اليمان بن الرباب ألف فى الرد على المرجئة. ويمكن القول بأن فكرة خلق القرآن أو قدمه قد نشأت بلذتها إبان التحكيم، فقد روى ابن عباس أن الخوارج قالت لعلى: (حكمت رجلين قال: ما حكمت مخلوقا، إنما حكمت القرآن)^(٤) وأورد الحافظ الأصبهاني (+ ٢٦٧ هـ / ٨٨٠) فى كتاب السنة بسنده عن عكرمة أن لجة (٦٩٠ / ٦٨٨) الخارجى جاء إلى ابن عباس فقال: «يا ابن عباس نبئنا كيف معرفتك بربك تبارك وتعالى، فإن من قبلنا اختلفوا علينا» فيكون لجة أول من

(١) عمر أبو النصر، الخوارج فى الإسلام، ص ١٨ .

(٢) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام ج٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٣) الإسفراينى، التبصير فى الدين، تعليق واحد الكوثرى ص ٦٠ - ٦١ ت (٥) الدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفي فى الإسلام ج١ ص ٢٧٠ .

(٤) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى مج ٥ ص ٤٦ .

أثار مسألة طريقة المعرفة أو نظرية المعرفة أو العلم فى علم الكلام، وفى رواية أخرى سأله أبى الأرق عن المعبود فقال: (أسألك عن الذى تعبد به كيف هو؟) وفى سؤال آخر: (أخبرنى عن ربك كيف هو، وأين هو؟) فأجابه أبى عباس عن كل ذلك بما ينفى التشبيه، والكيف، والتحديد والتجسيم والصورة، والمثال، وأنه بكل أين، فصده ابن الأرق وسكت^(١).

٣- المعتزلة الأولى:

وارتبطت نشأة المعتزلة الأولى وبذرتها السالفة بنشوء الخوارج، ومن أجل ذلك وجدنا أبى الفرج بن الجوزى (+ ٥٩٧ / ١٢٠٠) يذكر أن المعتزلة فرقة من الحرورية أو أن فرقة من فرق الخوارج الحرورية تسمى المعتزلة^(٢)، قام رأيهم على أساس سياسى ودينى، وهو أنه قد اشتبه عليهم أمر على ومعاوية؛ ولذلك برثوا من الفريقين، وأورد القرطبى فى تفسيره نفس النص الذى فى التلييس تقريباً^(٣).

فيكون هؤلاء قد سبقوا أولئك الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معا، وكانوا قبل ذلك من أصحاب على، فانقطعوا للعلم والعبادة، وهم الذين اعتبرهم الدكتور النشار أوائل المعتزلة وأسلافهم^(٤) وقد أشرنا من قبل إلى الجماعة الذين اعتزلوا عليا وعلى رأسهم فروة بن نوفل الأشجعى^(٥) فبذور جميع الفرق كانت قد نبئت ابتداء من فتنة الخروج على عثمان إلى معركة صفين وما أعقبها من التحكيم وإنكاره، وقد ذكر لنا أحد الإباضية رأيا فى نشوء الفرق لم نره لغيره فيما نعلم، فبين لنا أن عثمان حين طلب إليه أن يعدل أو يعتزل فأبى وقُتل، تفرقت الأمة بعد مقتله إلى ثلاث فرق: فرقة قتلتها، وفرقة وقفت، وفرقة طالبت بدمه، فالفرقة القائلة فى نظر على بن أبى طالب وأصحابه من أهل المدينة، من الأنصار والمهاجرين، والواقفة، سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأما الفرقة الطالبة بدمه فطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، ومعاوية، وتسمت الفرقة القائلة بأهل الاستقامة، وتسمت

(١) مسند الربيع ج ٣ ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) أبى الفرج بن الجوزى، تلييس إبليس، المطبعة المنيرية، ١٣٤٧ / ١٩٢٨ ص ٢٠ .

(٣) تفسير القرطبى، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٧ ج ٤ ص ١٥٨ .

(٤) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٥٥ اعتمادا على نص أورده الملطى فى كتابه التنبيه والرد، ص ٣٦ .

(٥) الطبرى ج ٥ ص ١٦٦ وقد أورد النوى، ما يثبت أن أوائل المعتزلة وهم بعض الصحابة الذين اعتزلوا عليا فلم يحاربوا معه ولا ضده وهم سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي - فرق الشيعة موقعة صفين ٦٢٦ الأشعرى، المقالات ج ١ ص ١٣٠ .

الواقفة بالشكاك، وتسمت الفرقة الطالبة بدمه بالعثمانية، وبعد التحكيم افترق أهل الاستقامة إلى فريقين: فرقة خرجت على الإمام على وفارقتهم وهم الخوارج وأخرى شايعته وثبتت على بيعته، والانقياد له وهم الشيعة، ويذكر لنا أن الشكاك هم أصل الجهمية والقدرية، والمعتزلة، والعثمانية هي أصل المشبهة، والصفائية والحشوية^(١)، وتشمل المشبهة في نظره الكرامية والأشعرية والمالكية والحنفية والشافعية، فأسلاف المعتزلة بهذا الاعتبار، هم الشكاك؛ ولذلك كان للشك عند المعتزلة قيمته في مجال المعرفة، وهذا يفسر لنا موقفهم في المنزلة بين المنزلتين أيضا، وكان أساس الوقوف عند الواقفة هو الشك، وعدم استبانة الحق وصاحبه؛ ولذلك لما عاقب الإمام على هؤلاء المعتزلة الواقفة، قال له سعد بن أبي وقاص: (أعطني سيفاً يعرف الكافر من المؤمن، أخاف أن أقتل مؤمناً فأدخل النار)^(٢)، فشكهم شك يحمل معنى والتوقى، يعود إلى العقوبة في الأخرى، وينسب إلى عبد الله بن وهب نفسه، أنه شك فعندما قال أحد الخوارج المطعون بسيف الإمام على: (حبذا الروحة إلى الجنة) قال عبد الله بن وهب: (والله ما أدري إلى الجنة أم إلى النار) فقام رجل من بني سعد خارجي وقال: «إنما حضرت اغترارا بهذا الرجل وأراه الآن قد شك» ثم اعتزل عنه وعن الحرب مع طائفة من الناس^(٣).

٤- الخوارج والتأويل

لقد صور لنا ابن رشد (+٥٠٥ / ١١٩٨) تصويراً معبراً عما سببه التأويل من الفُرقة والبعد عن الشرع، فالشرع في الصورة التي أمدنا بها بمثابة دواء ناجع، وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس، فصادف أن استعمله رجل فاسد المزاج، سيئ الطبع، فلم يلائمه، فأول تركيب ذلك الدواء، بأن في اسمه استعارة ومجازاً، وأنه إنما أريد به تركيب آخر، وبذلك أدخل عنصراً جديداً في ذلك التركيب على أنه مقصود من قبل الطبيب، فاستعمله أناس فلما به كان سبباً في إفساد أمزجتهم، ثم أتى أناس آخرون فزعموا أن هذا الدواء يشمل عناصر أخرى، قصدوا الطبيب إلا أن المركب للدواء لم يدخلها في حسابه، فعمدوا إلى تغيير تركيبه عن طريق تأويل ثان، وهكذا كلما زاد إفساد ذلك الدواء لأمزجة الناس، جاء متأول ثالث ورابع فأول وكل تأويل من تأويلاتهم، يلحق بالناس مرضاً آخر جديداً إلى أن فسد ذلك الدواء تماماً، وخرج عن

(١) قطعة من كتاب الأديان لمؤلف إياض مجهول الاسم مخطوط تحت رقم ٢٢٢٩٨ ب، دار الكتب المصرية ورقة ٢٧ - ٣٢٠. وآراء الخوارج حمار الطالبي.

(٢) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٦٣٥.

(٣) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٣٧ - ٣٨.

غايته وغرضه الذى وضع من أجله، وهذه الصورة يشبهها ما آكل إليه المسلمون من الفرقة الواقعة فى شريعتهم، إذ كل فرقة تأولت بتأويل لم تأول به الأخرى، وبذلك مزقوا الشرع كل ممزق وبعثوا به عن غرضه^(١).

يغالى بعضهم حين يجعل الخوارج قد سبقوا إلى التأويل بجماعة من أهل الردة إلى تأويلهم لآية الزكاة لكننا نرى أن نسبة التأويل الصحيح الذى هو حجة شرعية لا يصح نسبته إلى مانعى الزكاة الذين خرجوا بالنص عن قواعد التأويل: فكان صنيعهم كصنيع صبيغ بن عسلى القشعبي، التميمي فى عهد عمر بن الخطاب الذى كان يطرح على الناس الغوامض من الأسئلة، ويسأل عن المتشابه من آيات القرآن، فطلبه عمر، وضربه بعراجين النخل حتى دمي رأسه، وقال: (حسبك يا أمير المؤمنين قد ذهب الذى كنت أجده فى رأسى) وقرر عمر نفيه إلى البصرة واعتبره من الزائغين؛ ولذلك استحلت ضربه وحبسه، وأمر بعدم مخالطة الناس إياه حتى تاب^(٢)، ويقول عبد الله بن أحمد بن قدامة (+٦٢٠ / ١٢٢٣) أنه عصم بتوبته تلك عن الخروج مع الخوارج^(٣) أما ابن عبد البر (+٤٦٣ / ١٠٧٠) فذكر أن صبيغ التميمي كان يرى رأى الخوارج، ومن يدرى لعله اندس فى البصرة مع بنى تميم، وأكثر الخوارج منهم، وأصبح خارجيا، وإن كنا لم نسمع عن اسمه من بين الخوارج المعروفين فى بطون كتب التاريخ المعروفة لنا.

يقول الملطى الذى يعتبر من أقدم من ألف فى تاريخ المقالات فقد نص على أن الخوارج ذوو تعمق فى النظر والاستدلال، وقال: (ولهم كتب وضعوها على تصحيح ملههم، فيها حجج وكلام صعب، وفيهم علماء وفقهاء ولهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة)^(٤).

ومن تأمل رسالة لمجدة الحنفى إلى نافع بن الأرق وجواب الأخير له ورسالة ابن الأرق أيضا إلى ابن الزبير، ورسالته إلى خوارج أهل البصرة فيرى هذا اللون من الجدل، والتأويل الذى أدخله الخوارج على الآيات القرآنية، ويرى أيضا نوع الحجج التى

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة نقدية لمدارس علم الكلام وتحقيق للنص قام بهما الدكتور محمود قاسم ط ٢ مكتبة الأجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٢) ابن تيمية، مجموع تفسيره، تحقيق عبد الرحمن شرف الدين، بجاي، الهند، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ ص ٣٣٧، واهد الكوثري، مقدمة كتاب التبصير فى الدين للإسفرائى ص ٢ (وقيل نفاه إلى الكوفة) عثمان بن عبد العزيز الناصرى منهج المعارج مخطوط ٢١٤٤ بدار الكتب ص ٣٥٢ .

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، رسالة فى ذم التأويل (ضمن عصر رسائل وعقائد سلفية، مطبعة المنار، مصر ١٣٥١ هـ ص ٣٨).

(٤) للملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٥٤ .

يحتجون بها بالاستناد إلى القرآن، وإلى تأويله، فمنهم من كفر القعدة، معتمدا على القرآن، ومنهم لم يكفرهم، ومنهم من يرى قتل أطفال المخالفين، ومنهم من منع ذلك^(١)، ويرجع سبب اختلافهم إلى كثرة الجدل

وكان هذا الاختلاف في سنة ٦٤هـ / ٦٨٣ على ما رواه الطبري وابن الأثير^(٢) قد كانوا قبل ذلك متحدين متوافقين في الآراء فأصبحوا بعد هذا الاختلاف فرقا ثلاثا: الأزارقة والإباضية والبيهسية، وأما النجدية والصفيرية فقد كانتا على رأى عبد الله بن إياض في ذلك العهد^(٣).

ويرى أبو المظفر الإسفرائيني أن الخوارج بقوا على مذهب المحكمة الأولى، إلى أن ابتدعت الأزارقة بدعتها فاختلفوا، ويفهم من ذلك أن الأزارقة خالفت المحكمة الأولى في قولها بتشريك المخالفين، وهذا مخالف لما أورده الطبري ونصر بن مزاحم من أن المحكمة الأولى قالت بتشريك من لم يكن على مذهبها؛ لأن أبا المظفر صرح بأن المحكمة الأولى تذهب إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق غير مشرك، وبأن العنصر الجديدي الذي ابتدعه الأزارقة يتمثل في تشريك مرتكب الكبيرة، وفي القول بأن القاعد عن

(١) أورد المبرد هذه الرسائل في الكامل ج٢ ص ١٧٦ - ١٨٠.

(٢) الطبري ج٥ ص ٥٦٣ - ٥٦٩ ابن الأثير، الكامل ج٤ ص ١٦٥ - ١٦٨.

(٣) هذا في رواية المبرد، أما الطبري وابن الأثير فقد روايا رواية أخرى، وهي أن عبد الله بن الصفار هو الذي برئ من نافع بن الأزرق لغلوه ومن عبد الله بن إياض لتقصيره، وأن نجدة بن عامر أيضا خالفهم في هذا العهد حين أعلن نافع عن آرائه القاسية الغالية في للمخالفين للخوارج، وذلك أن الخوارج ذهبوا إلى عبد الله بن الزبير بمكة ثم حاولوا أن يعرفوا رأيهم فلما علموا أنه على غير رأيهم في عثمان، تفرقوا وذهب معظمهم إلى البصرة، ثم أخذ جمهور من الخوارج يلح في الخوارج والدعوة فخرج نافع بن الأزرق، وتخلف عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصفار وجماعة معهما واشتد الهجوم على الخوارج؛ فحكم ابن الأزرق على من قعد في البصرة من الخوارج ومنهم عبد الله بن إياض وعبد الله بن الصفار بالكفر والبراءة، لأنهم قعدوا عن الجهاد وكتب إليهم رسالة في ذلك فقرأوها فنشأ النزاع، وتكونت الفرق، وورد في هذه الرسالة أيضا أن المخالفين كفار مشركون كفار العرب لا يجوز فيهم إلا الإسلام أو القتل، أما الأشعري فيرى أن الصفيرية تقول بكفر صاحب الذنب المغلظ، كفر إشراك، ومعنى ذلك أن تخالف الأزارقة في حكم القعد، لا في حكم المخالفين، وبهذا فإن أساس الخلاف يعود إلى الحكم على المخالفين لهم، وإلى القعدة منهم ونشأ عن ذلك جزء من الأحكام الفقهية الترتبية على المخلف فيما يتعلق بالزواج والميراث والبراءة والولاية والإقامة أو الهجرة وقبول الشهادة أو ردها واستحلال الدماء والأموال أو عدم استحلالها مما لا نريد أن نخوض في تفصيل القول فيه هنا (الطبري ج٥ ص ٥٦٤ - ٥٦٩، ابن الأثير، الكامل ج٤ ص ١٦٥ - ١٦٨، المبرد، الكامل ج٢ ص ١٢٦ - ١٨٠، الأشعري: مقالات الإسلاميين ج١ ص ١١٨) هذا وقد انقضى الأزارقة فيما يقول ابن الأثير في سنة ٧٧هـ آراء الخوارج د. عمار الطالبي.

الهجرة إليهم مشرك أيضا، وإن وافقهم في مذهبهم^(١) إلا أن الأشعري يقرر أن البدعة التي جاء بها أبو راشد نافع بن الأزرق، هي البراءة ممن قعد، وتكفير من لم يهاجر إليه، والقيام بامتحان من قدم إلى معسكره^(٢).

وينبغي أن نشير إلى أن البغدادي (+٤٩٠ / ١٠٣٧) صرح بأن المحكمة الأولى لا ترى إشراك المخالفين، وأن الشرك من بدع الأزارقة^(٣) مخالفا في ذلك الطبري، ونصر ابن مزاحم.

ولكن الأشعري الذي يعتبر نقله أصبح النقول؛ لأنه فيما يقول ابن تيمية: (أعلم بالمقالات، وأشد احترازا من كذب الكذابين فيها)^(٤) يثبت أن حفص بن أبي المقدم من الإباضية وهو رئيس فرقة الحفصية: (رغم أن عليا هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن (الأنعام) وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى هم أهل النهروان)^(٥) وذكر أيضا تأويلهم للآيتين الأخيرين اللتين سبقت الإشارة إليهما، ولكن الخلاف الذي بينه وبين الشهرستاني أن الأخير نسب هذا التأويل إلى الأزارقة لا إلى حفص بن أبي المقدم الإباضي، أما البغدادي فقد اتبع في ذلك الأشعري في نقله^(٦)، ونستطيع القول بأن هذا التأويل غير مستبعد عن الخوارج؛ لأنه من الممكن أن يكون الأشعري قد اطلع على بعض مؤلفاتهم، ونقل منها كما يبدو ذلك في كتابه المقالات.

٥- وجوه الاتفاق بين المعتزلة والخوارج :

إن السلف حين يردون على أصحاب الفرق الأخرى تراهم يقرنون في الغالب بين الخوارج والمعتزلة والجهمية، كما فعل ابن خزيمة (+٢١١ / ٩٢٤) في كتاب التوحيد وكذلك الأشعري في الإبانة، والواقع أنه يوجد بين الخوارج والمعتزلة اتفاق كثير من الأشياء حتى قال القدماء: إن المعتزلة مخانيث الخوارج، وذلك أن واصل بن عطاء وافق الخوارج بالمنزلة في تخليد أصحاب الكبراء في النار إذا ماتوا ولم يتوبوا وخالفهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين؛ ولذلك فإننا نجد إسحاق بن سويد قد نسب المعتزلة إلى الخوارج حين قال :

(١) أبو المظفر الإسفرائيني، التبصير في الدين ص ٢٩ وهو يكاد يتفق مع الأشعري في المقالات جدا ص ٨٦، معنى ومعنى.

(٢) يعتبر البغدادي المبرد شخصية سنية وإن اتهمه البعض بالخارجية (الفرق بين الفرق ص ٣٦٥).

(٣) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٨٣.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة ج ٣ ص ٢٠٧ ط. بولاق، ١٣٣٢هـ.

(٥) الأشعري، المقالات، ج ١ ص ١٠٣.

(٦) البغدادي، الفرق بين الفرق ص ١٠٤.

برئت من الخوارج منهم من الغزال منهم وابن باب
ومن قوم إذا ذكروا عليا يردون السلام على السحاب

وفى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفى نفى الصفات وفى خلق القرآن وفى وجوب الخروج على السلطان الجائر وفى إيجاب العقل للواجبات والتكاليف مجردة وباستقلال عن الشرع، وفى تأويل آية الاستواء والمتشابهات عامة، وفى أن العقل يدرك صفات الأفعال الذاتية من حسن وقبح، وفى إنكار الشفاعة، وعذاب القبر، وفى خلق الجنة والنار، وإنكار الكرامات.

وأنكر الخوارج المنزلة بين المنزلتين؛ ولذلك نجد الجاحظ يدافع على القول بها ويرد على الخوارج كما أن بعض المعتزلة (كأبي على الجبائي) يرى أن الإمامة جائزة فى غير قریش اعتماداً على مبدأ التحسين والتقبيح العقلين الذى أخذه عن الخوارج وقالت المعتزلة بمثل ما قالت به الخوارج من أن الإيمان لا يتبعض، وأنه ما ذهب بعضه فقد ذهب كله، ويقول ابن تيمية، إن أول بدعة هى بدعة الخوارج ومن ثم فإن الخوارج، هم السابقون فى القول بأن العمل من الإيمان، وأن التصديق القلبي حده غير كاف، وأن ترك العمل مخرج عن الإيمان، ويذكر ابن تيمية رأياً واضحاً فى هذا المجال وهو أن قدماء المعتزلة كانوا متأثرين بالخوارج وأما المتأخرون منهم فكانوا متأثرين بالزيدية، كما كان قدماء الشيعة مجسمين ومتأخروهم يميلون إلى الجهمية وإلى المعتزلة، والغريب أن الجاحظ اعتبر فرقة الزيدية فرقة من الخوارج، لا من الشيعة لذهابها مذهب الخوارج فى الخروج، وهذا يؤكد لنا أن معنى الخروج له معنى أوسع مما كان يظن من أنه محصور فى الذين خرجوا على عليّ بن أبى طالب.

لنجد نصاً فى كتاب التبصير فى الدين يشير إلى أن الخوارج هم الذين تحولوا إلى الاعتزال وذلك فى القرن الرابع للهجرة، قال الملطى: (وقد ظهر فيهم (الخوارج) اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال (بالاعتزال) ويؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن تيمية من أن ما ينسب إلى الخوارج من القول بأنهم موافقون فى التوحيد للمذهب الجهمية والمعتزلة قد قالت به الخوارج فى أوائل المائة الثانية حينما ظهرت الجهمية، ونبتت مقالاتها فى نفى الصفات وخلق القرآن وإذاعتها بين الناس، أما قبل ذلك فإنه لا يوجد أحد من المسلمين قال بنفى الصفات ولا بخلق القرآن، وهذا النقد التاريخي نقد وجيه ودقيق، إلا أننا لا نستطيع القطع بذلك؛ لأن كتب الخوارج ومقالاتهم التى كتبوها بأنفسهم فى أوائل عهدهم لم تصل إلينا باعتراف ابن تيمية نفسه حيث صرح بأن أقوال الخوارج لم يطلع عليها فى كتبهم، وإنما أخذها من الناقلين عنهم من خصومهم، ومن

جهة أخرى فإن ابن تيمية نفسه يقرر في موضع آخر أن قدماء المعتزلة كانوا يميلون إلى الخوارج وأن متأخريهم مالوا إلى الزيدية، ولو أخذنا برأى الشهرستاني: إلى أن نشأة الخوارج أو النزعة الخارجية قائمة على أساس عقلي، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين على أن الخارجى الأول حكم هواه، وعقله، وأول النص الذى هو فعل النبى ﷺ ومن اعترض على الرسول ﷺ أو أنكر عليه عد خارجيا كقول ذى الحويصرة: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل وكان هو أول الخارجين^(١).

أما العلاقة بين المعتزلة والخوارج فى رأى د. عبد الحليم محمود فهى قائمة على التفرقة بين الحزب والفرقة، فالخوارج ضرب سياسى فى الأصل استعانوا بالدين، والمعتزلة فرقة دينية اختلطت بالسياسة. فجدل الخوارج من جوهره سياسى، والمعتزلة جدلهم دنى له وجهة سياسية^(٢). وهو رأى تميز به د. عبد الحليم محمود غير أن تاريخ الدولة السياسى والدينى لم يترك تلك الحدود الفاصلة التى صرف فيها د. عبدالحليم محمود جهدا ذهنيا كبيرا لكن فاضت الشطآن وغاصت الحدود.

والرأى لدينا أن موضوع الاتفاق فى وجوه والاختلاف فى بعضها بين الفرق الإسلامية واضح كل الوضوح لا يخفى على الذين يولونه عناية خاصة ولا غرابه فيه فما الغرابة فى الاتفاق بين الفرق، فما دام الموضوع واحدا والمجتمع واحدا والنشأة التاريخية بأسبابها واحدة. فالقضايا هى؛ الخلافة، توحيد الله وتزيهه، نبوة الرسول ﷺ وعصمته... الوحي الإلهى؛ لذلك كان الاتفاق واضحا فيما سبق. والاختلاف - وهو سنة طبيعية - يبقى قائما فى مفاهيم القضايا والتأويل وتطبيق المنهج. من هنا كان التقارب الفكرى بين الفرق الإسلامية قائما وهو الأصل لولا الاستخدام السياسى لبعض القضايا والفرق فعمقت الفجوة بينها ثم باعدت بينها بالفجوة والجفاء.

مؤلفو الفرق الإسلامية وآرائهم فى الخوارج وقرائهم:

حاول ابن رشد أن ينبه الناس إلى هذا المنهج القرآنى فى اعتقاد العقائد فى كتابه «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، وأن يبين جدلية مناهج المتكلمين وتفاهتها، وعدم إقناعها للعقل، وعدم كفايتها لإرواء النفس ولطمأنيتها، وأنها لا تورث إلا الحيرة والشكوك والظنون.

«وإذا رجعنا إلى القدماء من المسلمين فإننا لمجدهم قد اعتنوا بالخوارج وألقوا فى أخبارهم وفى عقائدهم كتباً مفردة، ويحدثنا ابن النديم أن أبا مخنف لوط بن يحيى بن

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢١ الشهرستاني د. محمد بن فتح بدران.

(٢) التفكير الفلسفى ص ١٠٨.

سعيد بن مخنف الأسدي (+١٥٧هـ ، ٧٧٤) قد صنف كتاب صفين، وكتاب أهل النهروان والخوارج، وكتاب مقتل علي، وكتاب حديث الأزارقة، وكتاب شبيب الخارجي، وكتاب الضحاك الخارجي، كما أن نصر بن مزاحم المنقري (+٢١٢ / ٨٢٧) وضع كتاب موقعة صفين الذي وصل إلينا، وألف الواقدي محمد بن عمر (+٢٠٧ / ٨٨٢) كتاب صفين وكتاب السنة والجماعة وذم الهوى وترك الخوارج والفتن، وصنف الحارث بن أبي أسامة المدائني، (+٢١٥هـ / ٨٣٠) كتاب مقتل عثمان وكتاب الجمل وكتاب الخوارج، وكتاب النهروان، وصنف أيضا أبو عبد الله بن زكريا بن دينار الغلابي (+٢٩٠هـ / ٩٠٢) كتاب موقعة صفين، وكتاب الجمل، ووضع أبو إسحاق إسماعيل ابن عيسى العطار البغدادي (+٢٢٢هـ / ٨٤٦) كتاب الجمل وكتاب صفين وكتاب الفتن (١).

وأشار ابن حجر العسقلاني (٧٧٣هـ - ٨٥٢ / ١٣٧٢ - ١٤٤٩) إلى أن أبا مخنف ألف كتابا في الخوارج لخصه الطبري (+٣١٠هـ / ٩٢٣) في تاريخه وأن الهيثم ابن عدى (+٢٠٧ / ٨٢٢) ومحمد بن قدامة أحد شيوخ البخاري المتوفى بعد سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ ألفا عن الخوارج ونص على أن كتاب ابن قدامة كبير، وأنهما معا اعتمدا في كتابيهما على الأسانيد، ونهجا منهج المحدثين التاريخي، أما المبرد (+٢٨٥ / ٨٩٨) فقد جمع أخبار الخوارج في كتابه الكامل، إلا أنه حذف الأسانيد (٢).

وألف اليمان بن الرباب الخارجي في مقالات الخوارج وغيرهم وكذلك الحسن بن الكرايسي الشافعي (+٢٤٨هـ / ٨٩٢) والكعبي (+٢١٩هـ / ٩٣١) وورقان محمد بن شداد المسمعي (+٢٩٨هـ / ٩١٠) الذين نقل عنهم الأشعري (+٢٢٤هـ / ٩٣٥) في مقالاته، وغيره من مؤلفي المقالات، الذين خصصوا فصولا لمقالات الخوارج وآرائهم، وألف بعض المتأخرين كتباً خاصة بالخوارج ما تزال مخطوطة، منها كتاب إبانة المناهج في نصيحة الخوارج تأليف القاضي شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبي يحيى التميمي البهلولي اليماني الأنباري (+٥٩٣هـ / ١١٧) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم ٢٥٤٩٩ ب ومن ورقة ١٥٤ - ١٦٨ ومؤلفه من الزيدية. ومنها كتاب منهج المعارج أو السيرة الخارجية تأليف عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصري الحنبلي ألفه سنة ١٢٤٠هـ / ١٨٢٤ مسودة، ويضيه سنة ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩ بمدينة البصرة.

(١) ابن النديم، الفهرست، مصر ١٣٤٨هـ ص ١٢٧ - ٥٩.

(٢) آراء الخوارج ص ٤ د. عمار الطالبي.

وليس من بين الفرق الإسلامية قاطبة فرقة لقيت من العنت المضنى ما لقيته فرقة الخوارج، ولا بذلت من المهج والدماء فى ميادين النضال والتزال، ما بذلته الحرورية المحكمة، ولا امتزجت بأوصال تاريخ صدر الإسلام، وبوقائع الدموية الرهيبة مثل امتزاج الخارجية الشراة ولا أسرع امتشاقا للسيف، وهروعا للشهادة من المارقة العتاة^(١).

ذكر الخطابى (٣٨٨هـ / ٩٩٨) أن علماء المسلمين مجمعون على أن الخوارج فرقة من فرق المسلمين، غير خارجة عنهم رغم ضلالها وبدعتها، أما القرطبى (٦٧١هـ / ١٢٧٣) فقد مال إلى أنهم خارجون عن الملة اعتبارا لظاهر الحديث؛ ولذلك فإن بعض المحدثين رأوا سبى أموال الخوارج، وينص ابن حجر على أن أكثر أهل السنة يرون أن الخوارج من المسلمين وإنما فسقوهم، وتوقف أبو بكر الباقلانى (٤٠٣هـ / ١٠١٢) فى أمرهم ثم مال إلى عدم التكفير. وقال القاضى عياض (٥٤٤هـ - ١١٤٨): إن مسألة الخوارج أحدثت إشكالات بين المتكلمين حتى أن الفقيه الصقلى (٤٦٦هـ / ١٠٧٣) سأل عن ذلك أبا المعالى الجوينى (٤٧٨هـ / ١٠٨٥) فصعب عليه الموقف، وقرر أن إدخال كافر فى الملة أو إخراج مسلم من الدين من الخطورة بمكان، أما الغزالى (٥٠٥هـ / ١١١١) فقد حذر من مسألة التكفير للمخالفين^(٢). ويتصور ابن حجر (٨٥٢هـ / ١٤٤٩) أن الخروج قائم على الإنكار على الإمام، والطعن عليه، مع اعترافه أن الطاعنين كانوا من القراء، المعروفين بشدة الاجتهاد فى التلاوة والعبادة إلا أنهم فيما يذكر يتأولون القرآن خطأ، ويتعمقون فى الزهد والخشوع والاستبداد بالرأى، والتنطع فيه^(٣) وقرر ابن تيمية أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يكفروا الخوارج^(٤) ويهاجم من يكفرهم، فمن كفر فقد أحدث بدعة يدافع عنها، بتكفير من لا يقول بها؛ لأنه لا يعرف تكفير المتأول المخطئ، لا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن إمام معتبر من أئمة المسلمين^(٥) ولم يقطع صاحب الاعتصام بكفر الخوارج واستندل على ذلك بأدلة تاريخية؛ لأن عليا قاتلهم قتال أهل الإسلام، ولم يعاملهم معاملة المرتدين، واحتج أيضا بموقف عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ / ٧٢٠) من الخوارج حيث أمر بالكف عنهم

(١) آراء الخوارج: حمار الطالبي ص ١٣.

(٢) ابن حجر، فتح البارى، ج ١٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ وقد تكلم الغزالى كلاما جميلا فى هذا الموضوع فى كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة.

(٣) ابن حجر: فتح البارى ج ١٢ ص ٢٣٨، القسطلانى إرشاد السارى ج ١٠ ص ٩٨.

(٤) منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٦٠.

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ ج ٢ ص ٦٠ - ٦١، ج ٢ ص ٤.

ولم يعتبرهم مرتدين^(١) ومما يدل على أن الصحابة لم تكفر الخوارج أنهم كانوا يصلون خلفهم فكان عبد الله بن عمر (٧٤هـ / ٦٩٤) وغيره من الصحابة يصلون خلف لمجدة (٦٩٠هـ / ٦٨٨) الخارجى وكان ابن عباس (٦٨٠هـ / ٦٨٧) يجيبهم على أسئلتهم وقصته مع لمجدة ونافع بن الأرق (٦٥٠هـ / ٦٨٤) مشهورة أوردتها البخارى (٢٥٦هـ / ٨٦٩) وغيره^(٢) أنه قد روى عن ابن عباس أنه يرى أن: (كلام الحرورية ضلالة، وكلام الشيعة هلكة)^(٣) وكان الحسن البصرى (+ ١١٠هـ / ٧٢٩) يأبى قتل الخوارج ومحاربتهم، ولا يرضى بالتحكيم، فكان يميل إليهم، ولكنه لا يرى آراءهم، وإنما اعتبرهم خارجين على المنكر، فقد ذكر الملقطى (+ ٣٧٧ / ٩٨٧) أن رجلا أتى الحسن البصرى فقال: (يا أبا سعيد إن هؤلاء، وإن هؤلاء يرسلونك تقاتل ذنوبهم، فلا تكن القاتل منهم فإن القوم أهل خصومة يوم القيامة)^(٤).

وأما أبو حنيفة (+ ١٥٠ / ٧٦٧) فلأنه بالغ فى إنكار الخروج حتى أنه نسب إلى المرجئة بسبب ذلك^(٥).

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبى (٩٦٣ - ١٠٣٢هـ / ١٥٥٦ - ١٦٢٣) الاعتصام ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٣١ / ١٩١٣ ج٣ ص ٣٤.

(٢) ابن تيمية منهاج السنة ج٢ ص ٦٢.

(٣) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، مطبعة الموسوعات القاهرة، ١٣٢٠هـ ص ٢١٩.

(٤) الملقطى محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسن، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق راهد الكوثرى، ط٢، مكتبة المتن، بغداد، ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ص ١٨١.

(٥) عثمان بن عبد العزيز الناصرى الحنبلى، نهج المعارج لأخبار الخوارج مخطوط ص ٦. وآراء الخوارج د. عماد الطالبي.

• مقدمة رابعة :

- حديث الافتراق وشراحه

يروى الترمذى فى سننه حديثاً فى تفرق هذه الامة إلى ثلاث وسبعين فرقة، فيقف العلماء الذين صنّفوا فى علم الكلام أو فى «الملل والنحل» من هذا الحديث ثلاثة مواقف .

فأما أولها : فلم يتعرضوا له بنفى ولا إثبات، ومن هؤلاء شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى الذى صنف كتابه «مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين»، ومنهم الإمام المحقق أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين، وفخر الدين الرازى، المعروف بابن الخطيب، الفقيه الشافعى، المتوفى فى سنة ست وستمائة من الهجرة، وهو صاحب كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»؛ فقد ألف كل منهما كتابه من غير أن يعرض لهذا الحديث .

وأما الثانى فجماعة تعرضوا له ولم يصحّحوه فلم يأخذوا به، ومن هذا الفريق ابن حزم الفقيه الظاهرى صاحب كتاب «الفصل فى الملل والنحل» فقد أعلن عن عدم صحة هذا الحديث، بل حكم بضعفه .

وأما الثالث فقد تعرض لهذا الحديث وأخذ به وحاول أن يحصر الفرق التى لحمت تحت ظلال الإسلام فى ثلاث وسبعين فرقة إحداهن ناجية وهى أهل السنة والجماعة، ومن هذا الفريق الإمام المتكلم النظار أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» الذى قدّم له بهذا الحديث، ومنهم الإمام الحجة أبو المظفر الإسفرائينى صاحب كتاب «التبصير فى الدين» الذى يحذو فيه حذو أبى منصور البغدادى فى تبويبه وتقسيمه، فلا يكاد يخالفه، ومنهم أبو المعالى محمد الحسينى العلوى صاحب كتاب «بيان الأديان» الذى أخرجه الدكتور يحيى الخشاب ونشره فى مجلة كلية الآداب (المجلد الأول، من العدد التاسع عشر) ومنهم القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى فى عام ٧٥٦ من الهجرة؛ فقد صدر عقيدته التى اشتهرت باسم «العقائد العضدية» نسبة إليه بهذا الحديث وشرح فى كتابه هذا مقالات الفرقة الناجية من هذه الفرق الثلاث والسبعين^(١).

والحق أن أصول الفرق لا يصل إلى هذا العدد، بل إنه لا يبلغ نصفه ولا رבעه، وأن فروع الفرق يختلف العلماء فى تفريعها، وأنت فى حيرة حين تأخذ فى العد، بين

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادى مقدمة للمحقق الشيخ محمد محى الدين عبد الحميد.

أن تعتبر في عدك الفرق أصولها أو فروعها، وإذا استقر رأيك على اعتبار الفروع فالى أى حد من التفريغ أنت أخذ في اعتبارك، وفي الحق أنه - على فرض صحة الحديث - لا ينحصر الافتراق فيما كان في العصور الأولى، ومن قبل أن يدون هؤلاء العلماء الأعلام مصنفاتهم، بل لا يزال الأمر يسيرا على المنهج الذى سار عليه أول الأمر، تكون الفرق واحدة ثم يكون من رجالها اثنان أو أكثر يتدعون في مقالاتهم شيئا لم يكن عليه أسلافهم فيصبح كل واحد منهم فرقة منفصلة عن قدامها في كل ما كانوا يتحلون أو في بعضه، ويجد في العصر بعد العصر مبتدعة يتدعون ما لم يكن عليه أحد من أهل الفرق الأولى، من أجل ذلك كله رأينا أن الأخذ بهذا الحديث على ظاهره ومحاولة إيجاد هذا العدد من الفرق من أهل القرون الثلاثة الأولى التى جاء في أعقابها هؤلاء المؤلفون قصور وتقصير وقصر نظر، فإن حديث الترمذى يتحدث عن افتراق أمة محمد ﷺ، وأمتة مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فيجب أن يتحدث في كل عصر عن الفرق التى لحجت في هذه الأمة من أول أمرها إلى الوقت الذى يتحدث فيه المتحدث، ولا عليه إن كان العدد قد بلغ ما جاء في الحديث أو لم يبلغ، ونحن لم نجزم أنه إذا كان الحديث صحيحا، وأن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قد قاله، فلا بد أنه كائن على الوجه الذى أراده ﷺ، لأنه صادق في كل ما يقوله؛ لأنه لا ينطق عن هوى، ولا يلقي كلامه إلقاء غير مهال بما يكون من بعد، والله تعالى يؤيده، ومن تأييده وقوع الناس على وفق ما أخبر به.

وقد تضاربت الأقوال، وكثر تضاربيها، حول إحصاء الفرق الكلامية في الإسلام وتصنيفها. ولعل (ابن حزم) يقف موقفا «مدرسيا» صحيحا حين يحدد «فرق المقرنين بملة الإسلام» بخمسة فرق هي: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج.

الحديث بين مصححيه:

قال النبي ﷺ «افترق اليهود على إحدى وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها في الهاوية إلا واحدة».

الحديث خطاب إلى أمة الدعوة وأمة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما يعنى أن الافتراق كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين لمعنى يقتضيه فإن الأصل في السين التأكيد لأنه في مقابلة لن. قال في الكشف عند قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴾ [التوبة] السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قوله سأنتقم منك يعنى أنك لا تفوتنى وإن أبطأ عنك ونحوه ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ

الرَّحْمَنُ وَدًّا ﴿١٦﴾ [مريم] وقوله ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة] عبارة الحديث في السنن الأربعة وغيرها من أمهات هذا الفن وأصوله بإسناده عن ابن عمرو «أن بني إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا: من هي يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابي» قال الترمذي: حسن صحيح. وأما بهذه العبارة الواقعة في متن هذا الكتاب العقائد العضدية فلما يوجد في غير كتب الحديث خالية عن الإسناد كما وقع في الملل والنحل للشهرستاني وفيصل التفرقة للغزالي والمواقف للمصنف بل حكم النقاد بعدم صحتها وموضوعيتها^(١).

ويتوهم بعض المتكلمين: انحصار الأصول في الأقسام الأولية التي هي كبار الفرق الإسلامية أو في الشاملة للأقسام الثانوية والفروع ما عداها، والظاهر أن الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضها وأشار إليه في الجواب الأول، ولعله لأجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم أما أقلية ما جعله أهل الكلام أصولاً فلأنهم جعلوا الأصول الأولية وهم كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، وأهل السنة، وجعلوا الشاملة للأصول الثانوية ثلاثاً وأربعين منها عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف في المواقف من أن أصولها ثلاثة وللخوارج سبعة، وخمسة للمرجئة، وثلاثة للنجارية، وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة فسواء حمل الأصول على الأصول الأولية أو على ما يشمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد، وأما أكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلأن المصنف في المواقف جعل الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضها بالغة إلى ثلاثاً وسبعين: عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضاً واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضاً وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة والمجموع ثلاث وسبعون، وقد تشعب بعض تلك الفرق إلى فرق أخرى كتشعب الإمامية والمشبهة وكتشعب أهل السنة إلى الأشاعرة والماتريدية، فمطلق الفرق الشاملة للأصول والفروع أكثر.

مفهوم الأصول والفروع الكلامية:

المراد بالأصول والفروع هو المسائل التي بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والإرسال المتوقفين على إثبات الواجب، ويحتمل أن يكون الأصول هي المسائل

(١) شروح وحواشي العقائد العضدية ص ١٤ ج ١ .

التي يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر في علم الكلام، ويحتمل أن يكون الأصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحث (الإمامة) وما قيل أن الأصول عبارة عن الأدلة والفروع عن المسائل.

أصول الكلام أمهات مسائله التي تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته وأسمائه العلى على ما ورد به الكتاب والسنة في الاقتصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده في إثبات ما أثبتته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الأكبر وأصول الدين وفروعه ملحقاتهما التي اخترعها آراء المستأجرين واخترعها أوهام المتكلمين من أن وجوده رائد على ذاته أو عينه وأن صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى.

الأصول المعتد بها:

ليس كل خلاف حول الأصول يحسب في عداد الفرق إنما الأصول التي بينها مخالفة معتد بها لا يلزم من كون الأمة فرقا مختلفة أن يكون أكثر أصولهم وعقائدهم متخالفة ولا أن يكون الأصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما بل اللارم في ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتد بها.

والمخالفة المعتد بها تقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد أنه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجملة الأشياء بالاستقلال إلى غير ذلك، فمن أخل بواحدة أو أكثر من هذه الأصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقبة المثبتة وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هي المخالفة المعتد بها في الأصول.

وأما الاختلاف في جوار تقسيم الصفات إلى صفات الذات وإلى صفات الأفعال وجوار تسميته صفة الكلام القائم بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهب إليه الأشاعرة، أو عدم جوار هذه الإطلاقات كما ذهب إليه الحنفية وتسمية الصفات التي يسميها الأشاعرة بصفات الأفعال باسم التكوين كما ذهب إليه حنفية ما وراء النهر من أتباع أبي منصور الماتريدى، أو منعها كما ذهب إليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم أخذوا من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف] وقوله ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ﴾ [الأعلى] وأمثال ذلك فهي مخالفة غير معتد بها في الأصول، يعنى لو سلم أن المعتبر في تعديد الفرق هو المذكور في تلك الكتب والضابط لأصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهن كالمعتزلة وفروعها الواسلية والنظامية والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما

يغنيه هذا الأصل، وكالشيعية وفروعها الإمامية والإسماعيلية والبنائية والغلات وغيرها من يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها، لكن لا نسلم أن أولئك الأصول جميع الفرق المرادة في الحديث وهي التي وقع الافتراق عليها في قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد في قريب من زمانه عليه السلام ثم انقرض أكثرهم ولم يعرف خبرهم، هذا على تقدير اختيار الأصول. ولا أن جملة هؤلاء الفرق هي المرادة في الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع في قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا، هذا على تقدير اختيار الشق الثاني فقله: وإن رادوا أو نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان في غيره من الأزمان سواء كان المراد من الفرق أصولها أو فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك أنه لا فائدة حيثل في ذكر العدد الواقع في وقت دون غيره من الأوقات، ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب؛ إذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد، ورجوع ضمير كلها إلى الأمة دون العدد المذكور أو الإحالة إلى العلم بالمقايسة. ليس أصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصص والذي في الملل والنحل من أن كبار الفرق الإسلامية أربعة: الصفاتية، والقدرية، والخوارج، والشيعية، وفي التمهيد من أنها سبعة: الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة، وأهل السنة وفي المواقف من أنها ثمانية: هؤلاء والمرجئة والنجارية ليس بمبني على قانون وأصل مستمر أو نص مخبر عن الوجود، فالتحكم بقلة الأصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان لجواز أن يحمل على الأصول بمعنى الفرق التي بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وإن كان بعضها من الأقسام الثلاثة أو الرابعة بل الظاهر، وإن أريد بالأصول هي الأصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها نختر الشق الأول لكن لا نسلم أن الأصول بهذا المعنى أقل من ذلك العدد لجواز أن يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد، فقله: التي بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للأصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الإشارة إلى أن الأشاعرة مع الماتريدية أصل واحد لا أصلا مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما.

العدد الكثير وليس تحديدا:

أما محاولة حصر العدد فتعسف ويحمل مشقة التكلف؛ إذ العدد المعين في الحديث ليس بلازم أن تبلغه الفرق في كل عصر ولا يدوم في كل زمان بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا.

وحاصله أن العدد الواقع في الحديث إما أن يحمل على أصول مذاهب الأمة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها إذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الأصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق الأمة.

يقول كلنبوى: اعلم أن المصنف حمل الافتراق في الحديث على افتراق الأمة في الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التي انتحلها أصحابها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على ما يدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة فمأشاه الشارح المحقق في تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحق عندي أن المراد من قوله «ثلاثا وسبعين» ليس الغاية والتحديد بل المبالغة في التكثير إذ قد شاع استعمال السبعين فيه وورد على ذلك في الأحاديث والآيات وجري مجرى الأمثال في كلام العرب وأرباب اللغات كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ۖ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ [التوبة] وقوله: ﴿ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ [الحاقة] وقوله ﷺ: «استغفر الله في كل يوم سبعين مرة» وقوله: «من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم سبعين خريفا» وذلك لاشتغال السبعة على جملة أقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والنسبعين على كثرتهم فكان كأنه العدد بأسره وأن المراد من ما عليه عليه السلام وأصحابه هو الطريقة التي كانوا عليها من الاعتصام بالشرعية والعمل بمقتضاها بالملازمة عليها ومحافظة حدودها بإثبات ما أثبتته ونفى ما نفته والسكوت عما سكنت عنه مع مجانبة الهوى والبدعة فتكون أعم من العقائد وغيرها فيكون الافتراق بالعدول عن هذه الطريقة والتجاوز عن حدودها سببا لدخول النار والثبات عليها والملازمة على حدودها سببا لنجاة الفرقة الواحدة المستثناة في الحديث، وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالأشعرية أو غيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحديث حيث قال في أوله: «ليأتين على أمتي كما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كان فيهم من يأتي على أمه علانية» كان في أمتي من يصنع ذلك...» فقد حمل افتراق أمته على تمام الموافقة وكمال المطابقة على افتراق بني إسرائيل وبالسبب في كثرة افتراقهم حيث جعله رائدا على غاية الكثرة، وذكر من جملة افتراقهم إتيان الواحد منهم على أمه علانية وزاد افتراق أمته على افتراقهم ولا شك أن الافتراق بالإتيان على الأم ونحوه من المعاصي ليس من الافتراق في العقائد، وبالجمله إن الحديث يكون المراد منه المبالغة في كثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقعوا في أمثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لا يرد

الاعتراض بأن أصول الفرق أكثر وفروعها أقل من هذا العدد لأنه لا يصلح الحكم بالخلود^(١) في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج إلى تحمل الأجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذى) أقول ولكن لا بهذه العبارة التى أوردها المصنف بل حكم النقاد وأئمة اللسان بعدم صحتها.

• مقدمة خامسة :

علم الكلام بين دليل النظر والتقليد :

وكان أبو الحسن الأشعري من أوائل الذين ردوا على دعوى الخنابلة في ذم علم الكلام والنهى عن الخوض فيه. إذ قد تعرض لهذه المسألة في كتاب بعنوان «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»^(٢)، فقال: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات الباري - عز وجل - بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبي ﷺ لم يمت حتى تكلم في كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله - عز وجل - ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يروا عنه الكلام فى شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبي ﷺ، ولتكلموا فيه. (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة.

فهذه جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول.

(١) حواشى وشرح العقائد العضدية ج ١ ص ٢٥ .

(٢) نشرت أولا فى سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية فى حيدر آباد الدكن فى الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثى اليسوعى.

قال الشيخ أبو الحسن !: الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أيضا: «أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا». فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعا ضالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضللتكم من لم يضلله النبي ﷺ.

الجواب الثاني أن يقال لهم: إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاما] معينا. وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها، موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

أما الحركة والسكون والكلام فيهما: فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه - عز وجل - لا يجور عليه شيء من ذلك. وإن من جار عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله^(١).

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب. قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ [٢٧] [الأنبياء] وهذا الكلام موجز منه على الحجة بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية. وقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لُدَّ هَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ [٩١] [المؤمنون] وكذلك قوله عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ...﴾ [١٦] [الرعد]. وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

فكذلك الكلام في جوار البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جوار ذلك فقالوا: ﴿أَلَدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾ [٣] [ق] وقولهم: ﴿هِيَآتَ هِيَآتَ لِمَا تُوْعَدُونَ﴾ [٣٦] [المؤمنون]، وقولهم: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ [٧٨] وقوله تعالى: ﴿أَيَعِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا

(١) إشارة إلى الآيتين: ﴿قُلْنَا جئنَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كُرْسِيًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْإِلَاحِينَ﴾ [٦٦] ﴿قُلْنَا رَأَى الْقَمَرَ بَازِيًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ إِلَهِنِي بِلَيْسَ إِلَهِنِي رَبِّي لَا تُكُونُنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [٦٧] [الأنعام].

وَعَظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ [المؤمنون] وفي نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحجاج في جوار البعث بعد الموت في القرآن تأكيداً لجوار ذلك في العقول. وعلم نبيه ﷺ ولقنه الحجاج عليهم في إنكارهم البعث من وجهين على طائفتين منهم: طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثاني، وطائفة جمحت ذلك بقدم العالم.

فاحتج على المقر منهما بالخلق الأول بقوله: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ.﴾ (٧٩) [يس] وبقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ (٢٧) [الروم] وبقوله: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (٢١) [الأعراف]. فنبههم بهذه الآيات على أن من قدر أن يفعل فعلاً على غير مثال سابق فهو أقدر أن يفعل فعلاً محدثاً، فهو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم؛ وأما الباري - جل ثناؤه وتقدست أسماؤه - فليس خلق شيء بأهون عليه من الآخر. وقد قيل أن الهاء في «عليه» إنما هي كناية للخلق بقدرته. إن البعث والإعادة أهون على أحدكم وأخف عليه من ابتداء خلقه، لأن ابتداء خلقه إنما يكون بالولادة والتربية وقطع السرة والقمط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجعة المؤلمة؛ وإعادته إنما تكون دفعة واحدة ليس فيها من ذلك شيء. فهي أهون عليه من ابتداءه. فهذا ما احتج به على الطائفة المقررة بالخلق.

وأما الطائفة التي أنكرت الخلق الأول والثاني، وقالت بقديم العالم فلما دخلت عليهم شبهة بأن قالوا: وجدنا الحياة رطبة حارة والموت بارداً يابساً وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النخرة فيصير خلقاً سوياً، والضدان لا يجتمعان؟ فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمري إن الضدين لا يجتمعان في محل واحد ولا في جهة واحدة، ولا في الموجود في المحل، ولكنه يصح وجودهما في محلين على سبيل المجاورة. فاحتج (١) الله تعالى عليهم بأن قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ (٥٠) [يس] فردهم الله - عز وجل - في ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرها ويسسها من الشجر الأخضر على بردها ورطوبتها. فجعل جوار النشأة الأولى دليلاً على جوار النشأة الأخيرة لأنها دليل على جوار مجاورة الحياة التراب والعظام النخرة فجعلها خلقاً سوياً وقال: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ﴾ (١٠٤) [الأنبياء].

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردوهم على الدهرية [القائلين] أنه لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا وقبله يوم؛ والكلام على من قال: ما من

(١) أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندي، راجع رسائله ج ١ ص ٣٧٤.

جزء إلا وله نصف ، لا إلى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك في سنة رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال أعرابي : « فما بال الإبل كأنها الظباء تدخل في الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « فمن أعدى الأول ؟ » فسكت الأعرابي لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة : لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة ؛ لأن ما لا نهاية له لا حدث له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبي الله ! إن امرأتى ولدت غلاماً أسود » وعرض بنفسه فقال النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - : « هل لك من إبل ؟ » فقال : « نعم ! » قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حمر » . فقال له رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - : « هل منها من أورق ؟ » قال : « نعم إن فيها أورق » قال : « فأتى ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعته ! » فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعل ولدك نزعته عرق » . فهذا ما علم الله نبيه من رد الشيء إلى شكله ونظيره ؛ وهو أصل لنا في سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . وبذلك نحتج على من قال : « إن الله - تعالى وتقدس - يشبه المخلوقات ، وهو جسم » - بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثاً من كل جهاته . وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه ؛ لأن كل مشتبهين حكمهما واحد فيما اشتبها فيه . ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً . وقد قال تعالى وتقدس : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى] ، وقال تعالى وتقدس : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص] .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم ، فقله عز وجل اسمه : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ [يس] . ومحال إحصاء ما لا نهاية له ، ومحال أن يكون الشيء الواحد ينقسم [إلى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين ، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل في أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ، وتنفي عنه كراهيته ، فقله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ﴾ [الأنعام] ﴿ أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ لَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴾ [الواقعة] فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيههم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده .

وأما أصلنا في المناقضة على الخصم في النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقي الخبر السمين فقال له : «نشدتك بالله ! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى ييغض الخبر السمين ؟» فغضب الخبر حين عبره بذلك ، فقال : «مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ ..» [الأنعام] فقال الله تعالى : «قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا...» (٩١) [الأنعام] . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شيء ، وموسى بشر ، وقد كان الخبر مقرأ بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى : «قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (١٨٢) [آل عمران] فناقضهم بذلك وحاجهم .

وأما أصلنا في استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى : «إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ» (١٨) [الأنبياء] فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبير وكان جدلاً خصماً . فقال : «خصمت محمداً ورب الكعبة» . فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : «يا محمد ! ألسنت تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عبداً ؟» فسكت النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - لا سكوت عي ولا منقطع [بل] تعجباً من جهله ، لأنه ليس في الآية ما يوجب دخول عيسى وعزير والملائكة فيها لأنه قال : «وَمَنْ تَعْبُدُونَ» ولم يقل : «وكل ما تعبدون من دون الله» . وإنما أراد ابن الزبير مغالطة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ليوهم قومه أنه قد حاجه . فأنزل الله عز وجل : «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ» يعني من المعبودين «أُولَئِكَ عَنْهَا مُعْدُونُ» (١٠١) [الأنبياء] . فقرأ النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - ذلك ، ففجأوا عند ذلك لئلا يتبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا : «أللهتنا خير أم هو ؟» يعنيون عيسى ، فأنزل الله تعالى : «وَلَمَّا ضَرَبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَقْلاً إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُونُ» (٥٧) وقالوا أللهتنا خير أم هو ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قوم خصمون (٥٨) [الزخرف] .

وكل ما ذكرناه من الآي أو لم نذكره أصل وحجة لنا في الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وإن لم تكن مسألة معينة في الكتاب والسنة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات في أيام النبي ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه .

والجواب الثالث أن هذه المسائل التي سألوها عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً مفصلاً غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها ،

وإن كانت أصولها موجودة في القرآن والسنة ، ومتى حدث من شيء فيما له تعلق بالدين من جهة الشريعة فقد تكلموا فيه وبحثوا عنه وناظروا فيه وجادلوا وحاجوا كمسائل العول^(١) والجدات من مسائل الفرائض وغير ذلك من الأحكام ، وكالحرام والباين والبتة و «حبلك على غاربك» ، والمسائل في الحدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت في أيامهم ولم يجرى في كل واحدة منها نص عن النبي ﷺ لأنه لو نص على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقي الخلاف إلى الآن .

وهذه المسائل ، وإن لم يكن في كل واحدة منها نص عن رسول الله ﷺ فإنهم ردوها وقاسوها على ما فيه نص من كتاب الله تعالى والسنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردوها إلى أحكام الشريعة التي هي فروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسول . فأما الحوادث^(٢) التي تحدث في الأصول في تعيين مسائل فينبغي لكل عاقل مسلم أن يرد حكمها إلى جملة الأصول المتفق عليها بالعقل والحس والبدية وغير ذلك ، لأن حكم مسائل الشرع ، التي طريقها السمع ، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التي طريقها السمع ؛ وحكم مسائل العقليات والمحسوسات أن يرد كل شيء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعية ، ولا السمعية بالعقليات . فلو حدث في أيام النبي ﷺ الكلام في خلق القرآن وفي الجزء والطفرة بهذه الالفاظ لتكلم فيه وبينته ، كما بين سائر ما حدث في أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في أن القرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلتم إنه غير مخلوق ؟

فإن قالوا : قاله بعض الصحابة وبعض التابعين - قيل لهم : يلزم الصحابي والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ .

فإن قال قائل : فأنا أتوقف في ذلك فلا أقول بمخلوق ، ولا غير مخلوق - قيل له : فانت في توقفك في ذلك مبتدع ضال ، لأن النبي ﷺ لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فيها ولا تقولوا فيها شيئاً » ، ولا قال : « ضلّوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه » .

(١) العول عند أهل الفرائض (التركات) : نقيض الرد ، وهو أن ترتفع السهام وتزيد ، فتعمول المسألة إلى سهام الفريضة فيدخل القصبان على أهلها بقدر حصصهم ، كأنها مالت عليهم فنقصتهم . ونقول : عالت الفريضة ، أى : ارتفع حسابها وزادت سهامها فنقصت الانصباء ونقول : عالت الفريضة : أى ردتها .

(٢) في النص المطبوع : حوادث تحدث . .

«وخبرونا : لو قال قائل : إن علم الله مخلوق : أكنتم تتوقفون فيه ، أم لا ؟ فإن قالوا : « لا » قيل لهم : لم يقل النبي ﷺ ولا أصحابه في ذلك شيئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ربكم سبعان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقرر أو صفراوي أو مرطوب أو جسم أو عرض أو يشمّ الريح أو لا يشمها ، أو هل له أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحج في كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركبها ، وهل يغتم أم لا ، ونحو ذلك من المسائل - لكان ينبغي أن تسكت عنه لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم في شيء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيبه بشيء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهد جنازته إذا مات - قيل له : فيلزمك أن تكون في جميع هذه الصيغ التي ذكرتها مبتدعاً ضالاً ، لأن رسول الله ﷺ لم يفعل . من سأل عن شيء من ذلك فاسكتوا عنه ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولم لم تسكتوا عما قال بخلق القرآن ؟ ولم كفرتموه ولم يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفى خلقه وتكفير من قال بخلق له ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل - رضي الله عنه - قال بنفى خلقه وتكفير من قال بخلق له ، - قيل لهم : ولم لم يسكت أحمد عن ذلك ، بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبري ووكيعاً وعبد الرحمن بن مهدي وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قال بأنه مخلوق فهو كافر - قيل لهم : ولم لم يسكت أولئك عما سكت عنه (النبي) ﷺ ؟ فإن قالوا : لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد ، وفلاناً ، وفلاناً قالوا : ليس بخالق ولا مخلوق - قيل لهم : ولم لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلها رسول الله ﷺ ؟

فإن أحوال ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرة .

فإنه يقال لهم : فلم لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبي ﷺ ولا قال : « كفرُوا قائله » ؟ وإن قالوا : لأبد للعلماء من الكلام في الحادثة ليعلم الجاهل حكمها - قيل لهم : هذا الذي اردناه منكم . فلم منعتم الكلام ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا انقطعتم قلتم نهينا عن الكلام ؛ وإن شئتم قلتم من كان قبلكم بلا حجة ولا بيان . وهذه شهوة وتحكم .

ثم يقال لهم : فالنبي ﷺ لم يتكلم في النذور والوصايا ولا في العتق ، ولا في حساب المناسخات ، ولا صنف فيها كتاباً كما صنفه مالك والثوري والشافعي وأبو حنيفة ، فيلزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبي ﷺ . وقالوا بتكفير القائلين بخلق القرآن ولم يقله النبي ﷺ .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند ^(١) .

تعليق عبد الرحمن بدوي على صحة إثبات الرسالة :

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها أول رسالة وصلتنا في هذا الموضوع ، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعري ، وهو من هو في عمق إدراكه وسعة فهمه وجودة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للتشكيك في صحة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن أن المذهب الوارد فيها وارد في كتاب « اللمع » للأشعري ، ولا داعي للقول بأنها من تصنيف أشعري متأخر ^(١) . والأشعري ، والأشاعرة بعامه ، يرون أن النظر في معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة في ذلك الدواني ^(٢) في شرحه على « العقائد العضدية » فقال : « ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً . فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالي والإمام الرازي في بعض تصانيفه إلى أن وجود الواجب بديهي فلا يحتاج إلى النظر - قلت : دعوى بداهته بالنسبة إلى جميع الأشخاص في محل المنع . ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فلأنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحق أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيّاً بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشبه والإزام المعاندين وإرشاد المسترشدين » .

(١) طبعة مكارثي ص ٨٧ - ٩٧ - بيروت ١٩٥٣ دليل « كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبذع »

تأليف الشيخ الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري .

(٢) راجع ما يقوله مكارثي في مقدمة نشرته وترجمته .

(٣) شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتي ومحمد عبده) ، ص ٦٨ .

القاهرة سنة ١٣٢٢ ، للطبعة الخيرية .

وقد عقد إمام الحرمين الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) في كتابه «الشامل»^(١) فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . . . فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوباً ما لا يتوصل إليه إلا به . »

المقلد والتقليد عند المتكلمين:

والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه في القول أو الفعل من غير دليل وإنما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك نحو من يسأله أما العامى فقد منعه عن العمل إلا بقول إمامه وصاحب مذهبه مخبراً عن الخلط وتحرراً عن الخطب وإنما يجوز في العمليات لضرورة العجز عن فقه الدليل ، فليس من التقليد تقليد اتباع النبي ﷺ لظهور صدقه من معجزاته الباهرة ، ولا من التقليد اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر . وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الأصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد .

وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد غير المستند إلى دليل جزماً كان أو ظناً وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد الذي هو العصمة عن التقليد .

إظهار الجلالة قدرة وأصالة أمره إذ هو العمدة في الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد وإشعاراً بأن التقليد في العقائد غير سائب بل لا بد فيها من تحقيق قاطع كيف فإن النقول في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله والتكلم في قدره وقضائه بلا علم فطرى أو برهان عقلى أو نقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين إما أخذاً بما يهويه أو تقليداً لغيره حرام مذموم ربما يؤدي إلى الضلال ويوجب التحسر في ثانى الحال قال الله تعالى : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ۝٨ ﴾ ثانياً عطفه ليضلل عن سبيل الله ﴿ ۝٩ ﴾ [الحج] وقال : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مُّرِيدٍ ۝١٠ ﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يَضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿ ۝١١ ﴾ [الحج] .

(١) « الشامل في أصول الدين ج ١ ، ص ٣٠ - ٣١ - القاهرة سنة ١٩٦٠ - ١٩٦١ . وهي نشرة في غاية

والأولى بالنظر إلى الخواص فإنهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه إماما لأنفسهم يهديهم إلى الأصلح ورماما يشيهم عن الأقبح على ما ينبئ عنه قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (٤٣) [العنكبوت] والثانية بالنظر إلى حال العوام فإنهم لا يهتدون بنظرهم إلى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الأدلة بل إنما يرتدعون عن المنكر خوفا من المؤاخذه وحذر المعاقبة وإلى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبًا فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (١٣) [الحشر].



قضية التكفير والإجماع على عدم التكفير

(الإجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من أهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له والمنصوص عليه من أعظم الأئمة وكبار الفقهاء المحققين وأعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين كابى حنيفة والشافعى ورواه الحاكم الشهيد فى مختصره عن أبى حنيفة وقال عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثى: كان أبو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن أهل القبلة ويعظم محرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن ذلتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى. وهو مختار أبى الحسن الكرخى وأبى بكر الرازى وأبى الحسن الأشعرى وغيرهم، وقال أحمد بن زاهر السرخسى: لما حضرت الشيخ أبا الحسن الأشعرى الوفاة فى دارى ببغداد وقال لى اجمع أصحابى فجمعتهم فقال اشهدوا على أنى لا أقول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنى رأيتهم يشيرون إلى معبود واحد والإسلام يشتملهم. وقد نقل أبو بكر بن المنذر ما يدل على إجماع الفقهاء على عدم التكفير، وفى المحيط: بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا. قال ابن الهمام: والنقل الأول يثبت وابن المنذر أعرف بالنقل. نعم يقع فى كلام أهل المذاهب تكفير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء، قلت: والقُدوة للفقهاء أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وقد سئل عن الخوارج المحكّمة الذين هم أخبث المبتدعة وأبعدهم عن الحق وأضلهم عن السنة وقيل: أكفارهم؟ فقال: من الكفر فروا. قيل: فمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى قيل: فمن هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصموا.



الباب الثاني

نشأة علم الكلام
ومنهجه الفكري



• نشأة علم الكلام ومنهجه الفكري :

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلي الديانات الأخرى، فإن «الفلسفة» بالمعنى الخاص للكلمة، أى المذاهب الفكرية التى طوّرت التقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، جاءت وليدة «حركة الترجمة» التى تحدّثنا عنها، وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه فى أنهم ينطلقون من المسائل التى يملئها الدين، ويسرون على «قانون الإسلام»، أما الفلاسفة فيجرون على قانون العقل وافق الإسلام أم لا^(١).

وبين «علم الكلام» فى الإسلام وبين «الفلسفة» بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثلّه الاتجاه العقلى واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا إلى غاية الباحث عن الحقيقة، وتحقيق المرام. بيد أن التجربة «الكلامية» تختلف عن التجربة «الفلسفية» اختلافا عظيما لا يرجع إلى تفاوت المواضيع ولا إلى تباين السبل، إذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس فى البيئة العربية الإسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضا لأن «الكلام» فكر عقلى و«الفلسفة» بحث عقلى كذلك وإنما يمثل الاختلاف بينهما فى الغاية المرموقة^(٢)، والغرض المنشود. فالكلام كما يرى ابن خلدون: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة». والفلسفة تعليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية و«ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين. فالمتكلم محام يدافع عن الإسلام ويلدود عن حياضه ويجادل»^(٣).

رأى الشهرستانى فى سبب نشأة علم الكلام:

يرجع إلى ظهور الخوارج والغلاة فى خلافة الإمام على، حيث ابتدأت منهما الضلالة والبدع. ووقع اختلاف الأمة فى الإمامة والأصول. ويضيف أسبابا أخرى: إن كل اختلاف وقع آخر زمان كل نبي ناشئ عن اختلاف الواقع. واختلافات هذه الأمة

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٢) الكلام والفلسفة ص ١٦ عادل العوا.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٠.

بعد الإمام على ناشئة من الاختلافات الواقعة في زمن النبي ﷺ من المشركين والمنافقين، وأكثرهم من المنافقين، كاعتراض بعضهم على النبي في قسمة الغنائم وغيره^(١).

قال الأمدى: إن المسلمين عند وفاة النبي ﷺ كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً ثم تدرج الخلاف وترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الإسفرائيني وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله تعالى^(٢).

وقد دخل في الإسلام قوم خلصت قلوبهم من أدران التقليد والعصية، وصفت نفوسهم لما يدعوهم إليه رسول الإيمان، واطمأنت خواجهم إلى أمانة هذا الرسول الكريم وصدقه؛ فعضوا على ما دعاهم إليه بالنواجذ، واستمسكوا منه بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، وكره أحدهم الشرك وما كان يعبد آباؤهم كما يكره أن يلقي في النار، ورأوا رسول الله ﷺ وصحبوه فأحبوه فوق ما يحبون آباءهم وأبناءهم، وفدوه بالأنفس والأموال، حتى كان أحدهم يستعذب أن يعذب بأشد أنواع العذاب إذا كان في هذا العذاب نجاة الرسول الكريم من أن تشوكة شوكة، ونفعهم الله بذلك كله، وجزاهم عليه خير ما يجزي الصالحين.

ودخل في الإسلام -بجانب هؤلاء- أصناف من الناس؛ أولهم جماعة من العرب ساقهم إلى الإسلام -حين جاء فتح الله والنصر- دخول قومهم فيه، فدخلوه تقليداً وانسياقاً مع الجمهور، ولم تكتحل أعينهم برؤية صاحب الرسالة، ولا انشروحت صدورهم بسماع تعاليمه منه، ولا صفت قلوبهم من آثار جاهليتهم ولا نظفت من أدوائها، فكان سواء لديهم انتصرت الدعوة الإسلامية أو لم تنتصر، وثانيهم جماعة من عامة أهل الأديان الأخرى -وعلى الأخص اليهودية والمجوسية- دخلوا في هذا الدين أيام الفتوح التي أخضعت الدولتين الكبيرتين اليونانية والفارسية، فراروا من حكم الإسلام على من يبقى على دينه منهم، ولم تخالط بشاشة هذا الدين قلوبهم، ولا اقتلعت جذور الحقد والضعينة من قلوبهم، ولا استأصلت من أنفسهم أهلاق الخين إلى دينهم القديم، فهم يشاققونه وتتقطع أنفسهم حسرات عليه، ويتمنون أن يعودوا إليه، وثالثهم جماعة من دهاة أهل الأديان الأخرى وذوى الحُب والمكر منهم -وعلى الأخص اليهودية

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

(٢) غيد الأبكار والعقائد العنصرية - للعنيد الإيجي ص ٣٠ ج ١.

والمجوسية أيضا- تظاهروا بالدخول فى الدين الجديد وهم يضمرون فى أنفسهم الكيد والمكر والخديعة، ويتحينون الفرصة للانقضاض على هذا الدين الذى بسط سلطانه على رقعة الأرض المعروفة يومذاك، ويعملون فى الخفاء لإيجاد هذه الفرصة إن لم تواتهم من تلقاء نفسها، ويهيئون أذهان وقلوب وجهود الطائفتين السابقتين للقيام معهم فيما يعتزمون القيام به، وما يزالون يفتلون فى الذروة والغارب لتواقيهم الظروف وتتهيا لهم الفرص، فيلبسون للناس مسوح الصلاح تارة، ومسوح الحرص على تعاليم الدين تارة أخرى، ثم يلبسون لهم مسوح محبة الرسول ﷺ وآل بيته الطاهرين حين وجدوا من آل بيت الرسول قوما يذكرون اهتمام حقوقهم وانصراف بعض الناس عنهم، وينث هؤلاء سموهم، فيؤولون فى تعاليم الشريعة، ويدخلون فيها ما ليس منها، ويضعون على الرسول ﷺ أحاديث تؤيد دعاويهم، ويطالبون الأغرار -وهم الطائفتان الأولى والثانية- بالقيام لنصرة الدين أو لنصرة آل الرسول الذى جاء بهذا الدين، هذا فيما نعتقد -هو الأصل الأصيل فى الفرقة التى حدثت فى الإسلام وهو غرض طرى لم يكتمل عليه قرن واحد، وهو السر فى عجز المؤمنين الخالصى الإسلام عن رد كيد هؤلاء الماكرين إلى نحورهم، ذلك بأنهم أثاروا جمهور الناس وكسرتهم، وبعثوا فى نفوسهم الحماس لما يدعونهم إليه، وثورة الجماهير -كما يقولون- مجنونة لا عقل لها^(١).

تأريخ القاضى عبد الجبار لنشأة علم الكلام والمعتزلة

يستوفى القاضى عبد الجبار فى كتابه فرق المعتزلة عوامل نشأة الاعتزال رواية عن إمام معتزلى هو أبو على الجبائى ويتميز رصد أبى على الجبائى عوامل نشأة علم الكلام بأمرين:

الأمر الأول: إحاطته الواسعة بتطور الفكر الكلامى حيث أظهر عوامل النشأة كالبنيان المرصوص يأخذ بعضها بزمام بعض فى مجرى يتلاطم موج فكره مع سفينة الواقع ويمسك بمجداها صفوة المفكرين.

الأمر الثانى: بين بمنطقه الفكرى أنه فى مخاض سهل ولدت المعتزلة وفق قانون التطور الطبيعى لتلك العوامل الفكرية التى أسهمت فى الأخرى فى طلب صيغة عقلية متجانسة تربط بين شتى المسائل الفكرية لمختلف الثقافات التى تخللت الثقافة الإسلامية؛ لذلك جاء تأريخ عوامل نشأة علم الكلام هو فى نفس الوقت تأريخ للمعتزلة.

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى مقدمة المحقق ص ٥.

١- عثمان وولاته :

ذكر الشيخ أبو على رضى الله عنه أن أول اختلاف حدث هو اختلافهم في أمر عثمان في آخر أيامه؛ لأن اختلافهم في مسائل الفقه والفرائض لا يعد خلافاً؛ لأن بعضهم كان يصوب بعضاً، وإنما لم يذكر قصة أهل الردة، لأنه خلاف وقع في غير أهل الملة، لأنهم ارتدوا وكفروا؛ فلذلك قاتلهم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، واجتمعت الصحابة على ذلك، فرأى قوم خلع عثمان ومحاربتة. قال: وكان السبب في ذلك أن عثمان ولى قوماً فعملوا بغير الحق، كالوليد بن عقبة، (ومعاوية بن أبي سفيان)^(١)، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح. وكان عثمان لا يعرف ذلك ولا يقبل ما يقال فيهم، لحسن ظنه بهم، وكثر المتظلمون على بابه. وكان هناك قوم يغرون هؤلاء المتظلمين، فيظن بذلك أن الخبر إلقاء من قبلهم وإغراء، مثل عمرو بن العاص الذى عزله عن مصر، فإنه كان مجتهداً في تقييح صورة ولاية أموره.

وروى أنه كان يكتب عن كبار الصحابة كتباً إلى البلاد، في الإنكار على عثمان، وأنه غير وبدل، وعظمت الفتنة في ذلك، وذكر أنه لما عوتب احتج لنفسه بما يقبل مثله.

٢- السقيفة :

وذكر الشيخ أبو القاسم البلخي^(٢) في أول ما جرى من الخلاف يوم السقيفة، وإنما لم يذكره الشيخ أبو على؛ لأنه لم يستقر فيه الخلاف وزال عن قرب.

٣- أصحاب الجمل :

قال الشيخ أبو على: ثم حدث ثانياً خلاف أصحاب الجمل على علي بن أبي طالب رضى الله عنه، فكانوا على خطأ عظيم، وثبت ندامة القوم. قال: ثم حدث الخلاف من معاوية وعمر وأهل الشام، وتُسبب إلى ذلك بقتل عثمان. وذكر من مثالب معاوية وإقدامه على الأمور العظام ما يطول ذكره، قال: ثم حدث من بعد، عند تحكيم الحكيم، رأى الخوارج وما أظهروه من تكفير أمير المؤمنين حتى كان من أمير المؤمنين وابن عباس في مناظرتهم ما تبين به الحق، وامتد مذهبهم هذا وعظم به الفساد إلى هذا الوقت. قال: ثم حدث في آخر أيام علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، قول ابن سبيأ، وإفراطه في وصفه وتعظيمه. واستنقاص كبار الصحابة. فبلغ ذلك علياً رضوان

(١) زيادة من شرح العميون ورقة ١٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين للبلخي ورقة ٦ .

الله عليه، فدعاه وزجره ونفاه عن الكوفة، فصار إلى المدائن، وأقام بها إلى أن مات على، فرجع إلى الكوفة، واستدعى قوما من أهلها، فبقيت مضرتة إلى الآن، وهي الواقعة في أصحاب الرسول ﷺ، وأن عليا رضى الله عنه منصوص عليه.

٤- الجبرية وشيوع عدم المسئولية :

قال أبو على: ثم حدث رأى المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم لا يأترون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه فقال: «لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره».

وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيتم صنع الله؟ يرد ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعى بذلك إلى تقوية باطله. وكان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطى من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمرا لغيره.

قال أبو على: وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول، وذكر غيره عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أتروني قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمرني الله عليكم.

وحكى عنه أنه قال في خطبته: إنما أنا خازن من خزان الله، أعطى من أعطاه الله وأمنع من منعه الله. فقام إليه أبو الدرداء^(١) فقال له: كذبت يا معاوية والله إنك لتعطي من منعه الله، وتمنع من أعطاه.. وكذبه أيضا عبادة بن الصامت^(٢).

٥- شيوع الإلحاد في بعض ملوك بني أمية :

وحكى أنه لم يكن من ملوك بني أمية من يقول بالإلحاد علانية، إلا الوليد بن يزيد، فإنه بلغ من أمره أنه رمى المصحف وقال:

أتوعدنى الحساب ولست أدري أحق ما تقول من الحساب
فقل لله يمتنعنى طعمامى وقل لله يمتنعنى شرابى

(١) في شرح العيون ورقة ١١: أبو ذر، وهو أبو ذر الغفاري، واختلف في اسمه اختلافا كثيرا وأرجع أسمائه: جندب بن جنادة، كان من كبار الصحابة وقضاة لهم (أسد الغابة ٥: ١٨٦) وأبو الدرداء هو عويمر بن مالك بن زيد، كان صحابيا جليلا فقيها حكيما (أسد الغابة ٥: ١٨٥).

(٢) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الأنصاري الخزرجي، من كبار الصحابة وقضاةهم تولى سنة ٣٤هـ بالرملة بفلسطين، وقيل ببيت المقدس (أسد الغابة ٣: ١٠٦).

وكان يأمر جواريه أن يغنين له بذلك، ومما قال ابن الزبير^(١):

ليت أشياخي يبدر شهـدوا جزع الخزرج من وقع الأسـل^(٢)

وذكر عن الحجاج^(٣) من هذا الجنس أشياء عظيمة، وأنه كان يقول: خليفة الرجل في أهله أفضل، أم رسوله في حاجته؟ يوهم بذلك أن عبد الملك بن مروان أفضل من رسول الله ﷺ.

فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بنى أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه. ومن تأمل ما كانت عليه الصحابة، علم أن الأمر في العدل ما نقول، والمروى عن النبي ﷺ، يرويه عن ربه تعالى أنه قال: ابن آدم، بفضل نعمتي قويت على معصيتي، وبمعصيتي أديت إلى فرائضي، فأنا أولى بإحسانك منك، وأنت أولى بذنبك مني، فالخير مني إليك بما أوليتك أبدا، والشر منك إلي بما جئيت علي^(٤)، فلي الحمد بذلك ولي الحجة عليك.

وعن أبي بن كعب^(٥)، أنه سمع النبي ﷺ يقول: الشقى من شقى بعمله، والسعيد من سعد بعمله^(٦).

٦- رد فعل القول بالجبر:

وعن ابن عباس: لا تقولوا أن الله تعالى قد جبر العباد على المعاصي فتجوروه، ولا تقولوا أنه لم يعلم ما العباد عاملوه فتجهلوه. وعنه أيضا أنه قال: من أضاف إلى الله تعالى ما تنزه عنه، فقد أعظم الفرية عليه.

وروى أنس^(٧) عنه قال: ما هلكت أمة قط، حتى يكون الجبر قولهم.

(١) هو عبد الله بن الزبير بن قيس بن عدى السهمي. آخر شعراء قريش المحدثين وكان يهجو المسلمين ويحرض عليهم كفار قريش وأسلم يوم الفتح (طبقات الشعراء ١٩٨ والأغانى ١٥ : ١٧٩ وسبط اللائق ٢٨٧).

(٢) البيت من قصيدة قالها عبد الله بن الزبير في يوم أحد.

(٣) هو الحجاج بن يوسف الثقفي.

(٤) بهامش الأصل: أظنه: نفسك (أى: بما جئت على نفسك) وفي شرح عيون المسائل: بما جئت، ولي الحمد بذلك... «.

(٥) أبى بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية الأنصاري الخزرجي. صحابي جليل اختلف في سنة وفاته. والأرجح أنه توفي سنة ٣٠هـ (أسد الغابة ١ : ٤٩).

(٦) الحديث في شرح العيون، بتقديم «السعيد... والشقى...».

(٧) أنس بن مالك الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ. اختلف في وفاته فقيل سنة ٩٠ أو ٩١ أو ٩٢ أو ٩٣ للهجرة (أسد الغابة ١ : ١٢٧).

وعن ابن عمر^(١) أن رجلاً قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن أقواماً يزنون ويسرقون ويشربون الخمر التي حرم الله، ويقتلون النفس التي حرم الله^(٢)، ويقولون كان ذلك في علم الله. ولم نجد منه بداً، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان لك في علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثني أبي عمر بن الخطاب «أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله كممثل السماء التي أظلتكم، الأرض التي أفلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض، فكذلك من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب، فكذلك لا يحملكم علم الله عليها».

ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل بالمعصية، ثم يقر بذنبه على نفسه، أحب إلى من بد يصوم النهار ويقوم الليل، ويزعم أن الله تعالى أولى بالخطيئة منه.

وروى أبو أمامة^(٣) عن رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة يجمع الله تعالى الخلائق في صعيد واحد، فينادي مناد من بطنان العرش: ألا كل من برأ الله تعالى من نبيه وألزمه نفسه، فليدخل الجنة آمناً غير خائف».

وعن الحسن^(٤): من زعم أن المعاصي من الله، فقد أعظم الفرية على الله، وتلا رسول الله ﷺ «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ» [القصص].

وروى عن علي عليه السلام، أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت جهي» وقال في جملته «ليك وسعديك، والخير في يديك، والشر ليس إليك، أنا بك إليك وتباركت وتعاليت».

وعنه ﷺ أنه سئل عن تفسير «سبحان الله» فقال: هو تنزيه الله عن كل شر^(٥). والمروى عن أمير المؤمنين علي عليه السلام، أنه لما انصرف من صفين، قام إليه

(عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي. أسلم مع أبيه وهو صغير، وشهد الكثير من الغزوات والفتوح، روى كثيراً من أحاديث رسول الله، وكان شديد الاحتياط والتوقى لدينه في الفتوى، توفي سنة ٧٣هـ (أسد الغابة ٣ : ٢٢٧).

(في الأصل: التي حرم الله إلا بالحق. وضرب بالشطب على «إلا بالحق».

(أبو أمامة: هو إياس بن ثعلبة الحارثي الأنصاري من بني حارثة بن الحارث بن الخزرج وقيل اسمه ثعلبة وقيل سهل ولا يصح فيه غير إياس بن ثعلبة له عن النبي ﷺ ثلاثة أحاديث (الاستيعاب ٤ : ١٦٠).

(هو الحسن البصري وستأتي ترجمته.

(العبارة في شرح العيون: «هو تنزيهه من كل سوء».

شيخ فقال له: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء وقدر؟ فقال: والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، ما هبطنا واديا، ولا علونا تلة، إلا بقضاء وقدر. فقال ذلك الشيخ: عند الله أحسب عنائي، ما أحسب لى من الأجر شيئا! فقال: بل عظم الله لكم الأجر فى مسيركم ومنقلبكم، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين. فقال الشيخ: وكيف ذاك والقضاء والقدر ساقانا، وعنه^(١) كان مسيرنا. فقال أمير المؤمنين: لعلك تظن قضاء لازما وقدر حتما، لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كانت تأتى من الله لائمة للذنوب، ولا محمداً لمحسن، ولا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب ولا المسيء أولى بعقاب الإساءة من المحسن. تلك مقالة إخوان الشيطان، وعبداء الأوثان، وخصماء الرحمن، وشهداء الزور، وهم قدرية الأمة ومجوسها، إن الله تبارك وتعالى أمر بتحذير، ونهى تحذيرا، ولم يكلف جبرا، ولا بعث الأنبياء عليهم السلام عبثا، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ [ص] فقال الشيخ: وما ذلك الذى ساقنا؟ قال أمر الله تعالى بذلك وإرادته. ثم قال: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [١٧٢] [الإسراء] قال: فنهض الشيخ مسرورا بما سمع وهو يقول:

أنت الإمام الذى نرجو بطاعته يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان مُشْتَبَها جزاك ربك عنا فيه إحسانا

٧- ظههور الرأى:

ومشهور عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، أنه سئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأى. فإن كان صوابا فمن الله. وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان.

ومثله عن عبد الله بن مسعود، حيث سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها الصداق، أنه قال: أقول فيها برأى. على نحو ما قدمنا.

وكذلك عن غيرهما من الصحابة. فقد كان الأمر ظاهرا عندهم فى باب العدل كما نقوله. حتى حدث من معاوية ومن بعد ما حكينا عنهم. وإنما أتوا بغير ذلك؛ لأنه كان عندهم، أن القضاء والقدر معناهما الخلق. فكل ما قضاه الله وقدره فقد خلقه. وكل ما خلقه فقد شاءه. ولو علموا أن القضاء قد يكون بمعنى الأمر والإلزام كقوله

(١) كذا فى الأصل ولعلها: وعنها.

تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ١٣]. وقد يكون بمعنى الكناية والأخبار والأعلام. كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ [الإسراء: ١٠]. لوجب أن يتأولوا ما ذكر من قضاء الله في كل الأعمال على معنى الخبر. وفي العبادات على معنى الإلزام. فأما حملهم ذلك على الخلق، ففيه إبطال الأمر والنهي؛ لأنه تعالى إن كان يخلق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا للوم والمدح، ولا للشواب، ولا للعقاب، كما إذا خلق لون الإنسان من سواد وبياض، لا يصح ذلك فيه. وكيف يجوز أن يخلق الكفر فيهم، وينهاهم عنه، ويزجرهم عن فعله، ويحاسب عليه ويسائل عنه^(١) وكيف يجوز أن يبعث الأنبياء إلى خلافه وتركه، وهو يخلق ذلك فيهم.

٨- تكليف الله بما لا طاقة للإنسان به:

ثم نشأ قوم بعد بني أمية فزعموا: أن الله تعالى يجوز أن يكلف ما لا يطاق، وقالوا: إذا علم الله في الكافر أنه لا يؤمن، لو كان قادرا على ذلك، لكان قادرا على خلاف قضاء الله وقدره.

ويحكى هذا القول عن يوسف السمطي^(٢) وأنه أخذ هذا القول عن ضرير بواسط^(٣) كان زنديقا ثويا.

ثم كان فيهم، من روى لهم في تعذيب الأطفال خبرا، فجوروا تعذيب أولاد المشركين في النار، وإضافة الظلم إلى الله تعالى، ولا ظلم أعظم من تعذيب الأطفال أبد الأبد، لأن آباءهم كفروا.

والحديث الذي روه، تأوله أهل العدل، على أن خديجة سألت النبي عليه السلام عن أطفالها البالغين في الكفر، وبينوا أن البالغ قد يسمى طفلا، فلا يجوز لأجل ذلك الخبر، أن يعدل الإنسان عما ركب الله تعالى في عقله.

(١) في الأصل: منه.

(٢) في الأصل: السمطي (تصحيف). وهو أبو خالد يوسف بن خالد بن عمر السمطي الليثي، ونسبته إلى «السمت» أي الهيئة كما في الأنساب للسمعاني واللباب، لابن الأثير وتهذيب التهذيب، من أهل البصرة، وكان له بصر بالرأى والفتوى، وهو أول من جلب رأى أبي حنيفة إلى البصرة كما أنه أول من وضع كتابا في الشروط والوثائق الشرعية، وكان أحد رجال الجهمية توفي سنة ١٩٠ على خلاف في ذلك. وذكره الجاحظ في الحيوان ١ : ٩٢ والبيان والتبيين ٢ : ٢١٢.

(٣) واسط مدينة بالعراق سميت بهذا الاسم لأنها متوسطة بين البصرة والكوفة (ياقوت).

وروى عن أنس بن مالك، أنه ﷺ، سئل عن أطفال المشركين فقال: هم خدم أهل الجنة.

ويبينوا أن تكليف ما لا يطاق قبيح. بل بينوا، أن على قولهم، لا يمكن إثبات العبد قادرا على شيء، إن كان أفعاله من قبل الله تعالى.

٩- مشابهة الله للحوادث :

قال الشيخ أبو علي^(١) رحمه الله: فأما التشبيه، فإنما كان سبب حدوثه في هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره. فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أداهم ذلك إلى ما قلنا، ولو نظروا بعقولهم لعلموا أن ما يجور عليه الجمع والتفريق والتبديل والتغيير، لا يكون إلا محدثا ولعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول، أنه لا يجور أن يكون إلا قديما، مخالفًا للأجسام والأعراض، وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله تعالى. قال: ثم حدث قوما من المشبهة زعموا أن الله تعالى جسم، وأنه على صورة الإنسان، ورووا فيه خبرا، وهو أن الله تعالى خلق آدم على صورته^(٢). ورووا عنه عليه السلام أنه قال: "رأيت ربي بصورة شاب أمرد، جعد ققط". وقال بعضهم: هو نور من الأنوار، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور]. وتعلقوا بالآيات المتشابهة، وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه] إلى ما شاكله. وخرجوا بذلك عما كان عليه الرسول ﷺ والصدر الأول، عما نطق به الكتاب من أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى] على ما بينا.

وروى عنه ﷺ: أن قوما من الأمم الخالية أتوا نبيا من الأنبياء ليعتوه، فسألوه عن ربه: ما هو؟ ومن أي شيء هو؟ نور هو أو جوهر أو ذهب أو فضة؟ فسكت عنهم، فأرسل الله عليهم صاعقة من السماء فأهلكتهم. وهو قوله تعالى ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد].

وروى أن لمجة الحروري^(٣)، سأل ابن عباس فقال: كيف معرفتك بربك؟ فقال:

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي. وسترده ترجمته في هذا الكتاب.

(٢) نص الحديث: «خلق الله آدم على صورته» رواه البخاري ومسلم وأحمد عن أبي هريرة (كشف الخفا للمجلوني ١: ٣٧٩).

(٣) هو لمجة بن عامر الخنفي الحروري (نسبة إلى حروراء: موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع للخوارج به) وكان لمجة رأس فرقة من الخوارج عرفوا بالنجيدات قتله أصحابه سنة ٦٩ هـ (الفرق بين الفرق ٥٢ - ٥٣ والتنبيه والرد ٥٥).

أعرفه بما عرفني به نفسه من (غير رؤية)^(١) واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس^(٢)، معروف بغير تشبيه وروى عن الضحاك^(٣) عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: خمس لا يعذر بجهلهن أحد: معرفة الله تعالى، والحب في الله، والبغض في الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واجتناب الظلمة.

وروى عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [الأنعام] قال: حيث وصفوا الله تعالى بالصورة والأعضاء والأشياء والأمثال.

وعن ابن مسعود قال: ما عرف الله تعالى من شبهه بخلقه.

وعن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ [يوسف]، قال: شبهوا الله تعالى بخلقه، فأشركوا من حيث لا يعلمون.

وقال ﷺ: «الشرك الخفى فى أمتى، يدب كدبيب التملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء».

وقال ﷺ: «أشد الناس عذابا رجل قتل نبيا، وإمام ضلالة، وممثل من الممثلين».

وعن أمير المؤمنين على عليه السلام أنه قال: اتقوا أن تمثّلوا بالرب الذى لا مثل له، أو تشبهوه بشيء من خلقه، أو تلقوا عليه الأوهام، أو تعملوا فيه الفكر، أو تصفوه بالزوال والانتقال.

وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورة»^(٤)، قال الحسن: هم الذين يصورون الله تعالى بقلوبهم، لأن من صور تمثالا لا يكون أشد الناس عذابا.

وعن ابن مسعود قال: سئل النبى ﷺ: أى الذنب أكبر؟ فقال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قال: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك. قال: ثم أى؟ قال: أن تزنى بحليلة جارك، قال: فأنزل الله تعالى تصديقا لذلك: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل، ومكمل من شرح العيون لوحة ٣٦.

(٢) فى شرح العيون: بالناس.

(٣) لعنه الضحاك بن مزاحم الذى يروى عن ابن عباس، والرواة ينفون ذلك.

(٤) فى شرح العيون لوحة ٣٦: «المصورون». ورواه البخارى ومسلم وأحمد...

مَعَ اللَّهِ إِنَّهَا آخَرٌ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿١٨﴾ [الفرقان].

والمرئى عن على عليه السلام، أنه سمع رجلا يحلف: والذي احتجب بسبع سموات. فعلاه بالدرة. ثم سأله فقال له: أكفر بعد الإيمان؟ قال: أكفر عن يميني، قال: لا. قال^(١) إنك حلفت بغير الله، لأن من يجوز أن يحتجب، لا يكون إلا جسما، والجسم لا بد أن يكون غير الله تعالى.

وكل الأمة يقولون: إن الله واحد ليس كمثله شيء، فالمشبهة تنقض ذلك، ومن نقض ما نزل به الكتاب وصح فيه ذكرنا من السنة والإجماع، فهو خارج عن الملة.

١٠- ظهور هشام بن الحكم وقضايا الزنادقة:

ولا يجوز أن نقبل في خلاف ذلك الأخبار التي ذكرناها عنهم، وإن كان قد تأول بعض العلماء ذلك، فقال: إن رجلا أخذ يضرب رجلا على وجهه، فقال النبي ﷺ: لا تفعل فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، فترك كثير منهم ذكر السبب، فأداهم ذلك إلى التشبيه القبيح، لأنه لو كان تعالى على صورة آدم. وعلى صورة أكثر الخلق، لما صح القول بأنه ليس كمثله شيء، ولما علم من هذه الصور أنها محدثة، إذا جور المجور أن مثلها قديم، ولما صح أن يفعل تعالى - والوقت واحد في الشرق والغرب - الأفعال، ولا يحتاج إلى مكان لم يزل وقد علمنا أنه كان ولا مكان. ولو جار أن يكون على صورته، لوجب أن يوصف بالأعضاء، وبما يتميز به الذكر والأنثى، ولصح أن يكون له صاحبة وولد - تعالى عن عقولهم علوا كبيرا - فمثل هذه الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة.

وأول من تجاسر على هذا القول بعد العامة، هشام بن الحكم^(٢)، فقد روى عنه: سبعة أشياء. وقد نقض عليه أبو على رحمه الله وغيره، «كتابه في الجسم والرؤية». وقد كان متهما في الدين، ومجموع قوله في ذلك وفي حدوث العلم والقول بالبداء والرجعة، يدل على ذلك. وكان ربما يشكك الناس في القرآن لتجويزه عليه الزيادة والنقصان.

(١) كذا بالأصل، ولا لزوم لها.

(٢) من مشايخ الرافضة، توفى بعد نكبة البرامكة، وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ (فهرست ابن النديم ١٧٥) وذكر الذهبي في تاريخ الإسلام وفاته في الطبقة الثالثة والعشرين (ما بين سنة ٢٢١ - ٢٣١) وترجمته أيضا في فهرست الطوسي ١٧٤ والنجاشي ٣٠٤ والكشي ١٦٥، ولسان الميزان ٦ : ١٩٤ .

١١- ظهور القول بالتأويل على غير وجهه :

فأما العامة، فالأغلب فيهم ترك النظر والتقليد، لأن بالنظر يدرك إثبات خالق لا يصح أن يكون له مثل وشبه، ولا يجوز عليه الأعضاء الجوارح. وقد بينا وبين المشايخ رحمهم الله، فساد ما يتناولون عليه الآيات المتشابهة، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة كما قال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً ۖ ﴿١١﴾﴾ [الأنبياء] وكما قال: ﴿وَأَنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ۖ ﴿٥٨﴾﴾ [الإسراء] إن ذلك ذكر للقرية، والمراد به أهلها من المكلفين، لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم، فهلا تأولوا قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ ۖ ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر] على أن المراد به جاء أمر ربك، أو ليس قد تأولوا قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۖ ﴿٣٣﴾﴾ [المائدة] على مثل ذلك، وتأولوا قوله: ﴿فَأَتَى اللَّهَ بَنِيَّاهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ۖ ﴿٦٦﴾﴾ [التحل] على أن المراد به غيره، فكذلك سائر ما نذكره، يجب أن يتأول على موافقة الأدلة القاطعة، وأن من بقى الزمان الطويل يعتقد هذا التشبيه، فحاله أشد من حال من يعبد الأصنام؛ لأن من وصف ربه وخالقه بخلاف صفته، فهو أعظم جرما ممن جحدته أصلا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

١٢- ظهور القول بالتجسيم :

فإن قيل: كيف يصح إثبات ما يخرج عن صفة ما يشاهد؟

قيل له: إذا كان قسمة العقل تقتضي أنه بمثل صفته أو ليس كذلك، وعلمنا أنه لو كان بمثل صفته لكان محدثا، ولكان في ذلك نفيه ونفى الخلق، فالواجب أن تثبت لا بمثل صفتها، لأنه إذا كان يعلم بالدليل، فيجب إثباته على ما يقتضيه الدليل، ثم إنه حصل فيمن خالط المتكلمين طائفة، واستوحشوا من مباينة العامة، لما في ذلك من فساد الناس عليهم، وعلموا أن الذي قالوه لا يصح، عدلوا إلى أن الله تعالى يوصف بالأعضاء، وتلك الأعضاء مخالفة لهذه الأعضاء، حتى قالوا: له يدان، وكلتا يديه يمين، وحتى قالوا: هو مستو على العرش، لا على الوجه المعقول في الاستواء، وهذا أبين فسادا من الأول، لأن من قال بالأول، علم ما أثبت ونفى، ومن قال بالثاني، جهل ذلك. وكانوا يمتنعون من أن الله تعالى محل للحوادث مع ذلك، ويقولون بأن هذا القول كفر، حتى حدث قوم ينسبون إلى ابن كرام^(١)، فجوزوا كونه محلا للحوادث حتى أن عندهم أنه لا محدث يحدثه الله تعالى، إلا ويحدث فيه ما يكون

(١) محمد بن كرام شيخ الكرامية، وهى فرقة من المجسمة، كان له فى خراسان من الاتباع المقتشفين ما يزيد

موجبا لذلك، وظنوا أنه تعالى إنما يخلق الخلق لمعنى فيه، وكذلك سائر الأفعال، كما لا يفعل فى غيرنا إلا بعد فعل يفعله فى بعضنا. ولو علموا أن ذلك إنما يصح فينا، لأننا نقدر بقدرة حالة فينا، لا يصح أن نفعل بها إلا على هذا الوجه، ومع اتصال مخصوص بيننا وبين ما نفعله، وأنه تعالى إذا كان قادرا لذاته، صح أن يخلق الأفعال اختراعا، لما ارتكبوا هذا المذهب الشنيع.

وهذه المذاهب الباطلة، إذا حدثت وتمسك بها قوم لا تزال تزداد فسادا لما تفرع عليها، فقد علمنا أن مذهب الخوارج أولا كيف حدث، ثم كيف تشعبوا حتى صارت فرقته تكد لا تحصى، والخطأ اليسير ربما يؤدي إلى عظيم فكيف إذا صار فى نفسه عظيما، وإنما أتوا من جهة ترك النظر.

١٣- ظهور الفرق:

قال الشيخ أبو على رحمة الله عليه: ثم حدث رأى المرجئة، والسبب فى ذلك، أن أوائلهم تأولوا القرآن على غير وجهه، ورووا أخبارا، ومالت قلوبهم إلى ما هو أسهل وأطيب للنفس، لأن اعتقاد الوعيد يغلظ^(١) على النفس لما فيه من اليأس من الرحمة، مع الإصرار، وفى الإرجاء إطماع النفس^(٢) مع ذلك فى الغفران؛ ولذلك كثر القائلون بالإرجاء، وقل المتمسكون بالوعيد وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ...﴾ [النساء] فيقال لهم: أنه تعالى قد توعد بالعقاب أهل الصلاة خاصة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ [النور] ويقولون: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا...﴾ [النساء] ويقولون: ﴿وَمَنْ يُؤْلِمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ...﴾ [الأنفال] ويقولون: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا...﴾ [النساء] فيجب إثبات الوعيد فيهم، فأوجب فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ...﴾ [النساء] ويحمل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ على صغائر المعاصى.

= على عشرين ألفا، وكان له مثل ذلك فى أرض فلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ (الفرق بين الفرق ١٣٠-١٣٧ والتبصير فى الدين ٩٩-١٤٠ والفصل ٤: ٢٠٤ وتلبيس إبليس ٨٩. وعقد الجحمان وفيات سنة ٢٥٥) وله ترجمة واسعة فى تاريخ دمشق لابن عساكر وراجع ترجمته أيضا فى الوافى بالوفيات للصفدى ٣٧٥-٣٧٧.

(١) فى شرح حيون المسائل ورقة ١٢: مما يغلظ.

(٢) فى شرح حيون المسائل ورقة ١٢: إطماع المصر.

١- قضايا الوعد والوعيد :

والمرؤى عن الحسن أنه قال لمن سأله عن ذلك : أما عرفك الله مشيئته يا لكع نوله : ﴿ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ۖ ﴾ [النساء] ويمكن فى عواب ذلك أنه تعالى ميز بين الشرك وبين غيره ، وأن الشرك لا يزول عقابه إلا بالتوبة ، غيره قد يزول عقابه مرة بالتوبة ، ومرة بلا توبة ؛ ولذلك قال ﴿ وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ شَاءَ ﴾ [النساء] فقيده بالمشيئة .

وقد ثبت عنه ﷺ وعن الصحابة مثل قولنا ، نحو ما روى عنه ﷺ أنه قال : « من نل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يعأ بها نفسه فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا » ، ذكر فيمن تحسى سما فقتل نفسه مثل ذلك .

وروى عنه ﷺ قال : إذا كان يوم القيامة ، فأول من يدعى رجل جمع القرآن ، يقول الله تعالى : عبدى ، ألم أعلمك ما أنزلته على رسولى ؟ فيقول : بلى ! فيقول : ماذا عملت فيما علمته ؟ فيقول : كنت أقوم الليل والنهار ، فيقول الله تبارك وتعالى : لذبت ، ولكن أردت أن يقال : فلان قارئ . وقد قيل ذلك ، وليس لك عندنا شيء ، ذكر مثله فى صاحب المال ، وفى المجاهد مثله ، ثم قال ﷺ : أولئك الثلاثة ، أول خلق لله تعالى يدخلون النار .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « أول ثلاثة يدخلون النار : أمير مسلط ، وذو ثروة من ال لا يؤدى حقوق الله ، وفقير فاجر » ، وروى عنه ﷺ أنه قال : « إياكم والزنا ، فإنه فيه سوء الحساب ، وسخط الرحمن ، وخلود النار » .

وروى عنه أنه قال : إذا صار أهل الجنة إلى الجنة ، وأهل النار إلى النار ، نادى ناد بينهما : يا أهل الجنة ، خلود فلا موت ، ويا أهل النار ، خلود فلا موت .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام » ، وروى عن بكر الصديق ، أن النبى ﷺ قال : « إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى حرام » .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « من اقتطع مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله نار » .

وروى عنه ﷺ أنه قال : « صنفان من أهل النار ، لم أرهما بعد ، قوم يضربون ناس معهم سياط كأذناب البقر ، ونساء كاسيات غانيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت^(١) المائلة ، لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها » .

(١) البخت : الإبل الحراسانية .

وعنه عليه السلام، قال: «لا يدخلن الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر».

وعنه عليه السلام س : خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك، وكافر، وعاق، ومنان، ومذمّن خمر.

وعن كعب بن عجرة أنه قال: (قال) عليه السلام: «يا كعب، لا يدخل الجنة من نبت لحمه من الحرام، النار أولى به».

وعنه عليه السلام : لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه.

وإنما نذكر هذه الأخبار، وإن كان أكثرها أخبار آحاد، ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا، وأن هؤلاء القوم إذا احتجوا بذلك فقد أخطأوا، وإلا فطريقتنا في هذا الجنس، التعلق بأدلة قاطعة، نحو ما ذكرناه من القرآن، وكنحو إجماعهم على أن الله تعالى صادق في أخباره ولا يخلف الميعاد، فلا يظن بعضهم أن ذلك قد خرج مما عليه السنة والجماعة.

١٥- قضايا الإيمان والعمل :

وقال الشيخ أبو على -رحمه الله-: ثم حدث قوم من أهل الإرجاء، أفرطوا فيه وقالوا: لا يضر مع الإيمان عمل، كما لا ينفع مع الكفر عمل.

وروي أنه قال: لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

قال رحمه الله: وكيف يصح ذلك، ومعلوم أن من آمن بالله وكذب برسوله، في قلبه شيء من الإيمان، ومع ذلك هو من أهل النار، ومانع الزكاة وحدها معه إيمان، ومع ذلك فإنه من أهل النار، لشهادة الكتاب وكل ما ذكرناه من قبل، من دلالة الكتاب، والأخبار المروية عن الرسول عليه السلام تبطل هذا القول.

ويوجب هذا القول أن من آمن بالله تعالى، يكون مغرى بالمعاصي، لعلهم بأنها لا تضره، وأنه غير مزجور عن ذلك.

١٦- القول بخلق القرآن:

قال الشيخ أبو على: ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة والذي أدامهم إلى ذلك اعتقادهم أن إلههم كصورة الإنسان، له قلب ولسان، وأن كلامه

فى قلبه قبل أن يتكلم لسانه، فيكون قديما، ولا يجوز أن يكون فيه ما هو محدث^(١)، ثم إن ابن كلاب قال: لو كان موجودا وهو غير متكلم، لكان ساكتا أو أخرس، وإن لم يثبت له لسانا وفما.

والمحكى عن شيخنا ابن هشام، أنه سئل عن هذه المسألة: هل فيها خلاف فى أيام الرسول والصحابة أم لا؟ فقال: فى أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس على قولين، فمن لا يؤمن بالرسول يقول فى القرآن: أنه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا، وينكرون أن يكون من قول الله تعالى.

وقال آخرون: بل هو الله فلم يكن بينهم خلاف فى أن القرآن فعل، وإنما اختلفوا: هل هو من فعل الله أو فعل محمد؟ فهذا يبين أن هذا الخلاف حادث ويقال: أنه حدث فى أيام أبى حنيفة وأصحابه، وأنكروا ذلك على من قاله، ومن اعتقد فيه، أنه تعالى ليس كمثله شئ، يعلم أن هذا القرآن محدث كسائر الأعراض، وما فى كتاب الله من الآيات الدالة على حدثه لا تكاد تخصى كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ [النساء: ٤٧] وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٢٨] وقوله: ﴿وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً﴾ [الأحقاف: ١٢] وما وجد قبله غيره، لا يجوز أن يكون إلا محدثا، وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ [الكهف: ١٨٩] يدل على ذلك وأنه محكم مفصل موصل منزل مرتب، فيه ناسخ ومنسوخ، ومتقدم ومتأخر، ويجوز عليه الزيادة والنقصان، يشهد جميعه لما ذكرناه، فأما هذا القرآن المتلو فلا شبهة أنه محدث، لأنه لا يعقل إلا وهو حروف، يتقدم بعضه بعضا، فلو كان قديما لم يكن على هذا الوصف، ولما عرف ما ذكرناه من اختلط بالمتكلمين من هؤلاء المخالفين، عدل إلى أن قال: إن كلام الله الذى لا يشبه محدثا مخلوقا هو غير هذا المسموع، وأنه كلمة واحدة لا يصح فيه زيادة ولا نقصان، فقلنا لهم: ليس كلامنا معكم إلا فى حدوث هذا القرآن، وأنه مخلوق، وقد أقررتم بذلك، ردتهم علينا بأن نفيتم كونه كلاما لله تعالى، وقتلتم: لا يجوز أن يكون تعالى متكلما به، وإنما يكون، متكلما بذلك الكلام، فلم يبق بيننا وبينكم إلا أن نعرفكم حقيقة الكلام، فيفسد ما قلتموه؛ لأن حقيقته تنبئ عن حدثه، وعن كونه فعلا للفاعل، وكل ذلك مبسوط فى الكتب.

(١) العبارة فى شرح عيون المسائل: ثم ذكر ابن كلاب: أنه لو كان غير متكلم لكان أخرس أو ساكتا ولم يثبت له لسانا ولا قلبا، ولم يجعل الحروف كلاما، بل جعله صفة له.

وروى عن النبي ﷺ، ما يصدق ذلك بقوله: كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر^(١).

ومما روى عنه في قوله: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا عرش ولا كرسي، أعظم من آية في سورة البقرة ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة].

١٧- رؤية الله :

قال الشيخ أبو علي: ثم حدث قوم ممن يقول بالرؤية وينكر التشبيه، وإنما كان أوائلهم يقولون بالرؤية مع التشبيه، ثم من بعد، لما عرفوا فساد القول بالتشبيه، ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة، واحتجوا بقوله: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ [البقرة] إلى ربها نَاطِرَةٌ [البقرة] وهذا لا حجة لهم فيه؛ لأن النظر ليس هو الرؤية، فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار، كما روى عن كثير من الصحابة.

وبين -رحمه الله-، أن قولهم هذا أدهم إلى التصديق بأنخبار رويها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، إلى غير ذلك مما دخل في باب السخف.

وأقرب ما روى في ذلك، أن النبي ﷺ قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته»، وقد قال أصحابنا: إن خبر الواحد لا يقبل في مثل ذلك، وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل.

وقالوا: لو قال النبي ﷺ ذلك، لتأولناه وحملناه على العلم، وأنه ﷺ بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم في الآخرة ضرورة بلا كلفة ونظر، ورووا في مقابلة ذلك أخبارا مخالفة.

فهذا أيضا قول حادث بعد الصحيح من القول المروى عن الرسول ﷺ وعن الصحابة، فقد ثبت أنه ﷺ، سئل عن ذلك فقال: «نور، أنى أراه»، منكرا لذلك، ومنبها على أن الذى يرى هو الجسم، وما فى الجسم من اللون.

وروى عن عائشة أنها لما سمعت بأن القوم يقولون بأن الله يرى، قالت: لقد وقف شعرى مما قلتهم، ودفعت ذلك بقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام].

(١) كشف الخفاء ٢: ١٣٠ وفيه سنله وطرق روايته.

١٨- حدوث القرآن :

قال أبو علي : ثم حدث من بعدهم من يقول بحدوث القرآن، وينكر أن يكون مخلوقاً لأنه ظن أن الخلق معناه أنه حيوان يجوز عليه الموت، وبين فساد ذلك، بأن المخلوق هو الذي فعله فاعله على مقدار يعرفه، لا أنه حدث منه على وجه المجازفة والتبخيت؛ ولذلك صارت أفعاله كلها موصوفة، كالسّموات والأرض والموت والحياة وغيرهما، به .

نزاع الضرق حول المنزلة بين المنزلتين :

ومن جملة ما حدث بعد الصدر الأول، مخالفة المرجئة في المنزلة بين المنزلتين لأن قوما قالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر، وهم الخوارج، وقال قوم: هو مؤمن وهم المرجئة، وإن كان فيهم من يقول هو مؤمن حقاً، وفيهم من يقول مقيداً أنه مؤمن بإيمانه، وإنما أتوا هؤلاء من جهلهم بالإيمان والكفر، والظاهر عن الرسول ﷺ أنه قال في الإيمان: «أنه قول وعمل» وأنه قال: «لا يزنى الزاني حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن» وقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، وقال: «الإيمان بضع وسبعون باباً، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق» .

ويقال: إن هذا القول حدث في أيام الحسن بن محمد ابن الحنفية، وأنه أول من أظهره .

ثم قال قوم من بعد: إن الإيمان هو العلم على الجملة فقط، ومنهم من قال: هو العلم المفصل . ومنهم من قال: هو القول وحده، ومنهم من قال: هو قول مخصوص، والذي ثبت بالدليل من القرآن والسنة والإجماع، أن هذه العبارات كلها إيمان ودين إسلام، لأنه لا خلاف أن من ترك الصلاة، يوصف بأنه ناقص الإيمان ولذلك قال تعالى في شأن القبلة: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ...﴾ (البقرة) وهو الصلاة إلى بيت المقدس .

وقد روى من الآثار غير ما قدمناه، وهو قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم، والمهاجر من هجر السيئات»، وقوله: «لا يؤمن بالله إلا من يأمن جاره بوائقه» .

١٩- شيوع مقالات التكفير:

وعنه عليه السلام: «من مشى مع ظالم ليعينه يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام». وقال عليه السلام: «ليقرآن القرآن من أمتى قوم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية».

وروى عن علي عليه السلام أنه قال يوم الجمل، أو يوم صفين، لرجل غلا في القول، فقال: لا تقولوا لهم كفر، إنما هم قوم رعموا أنا بغينا عليهم، وهم بغوا علينا. وروى عن عمار بن ياسر، أنه قال: لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا: ظلّموا وفسقوا.

وروى عنه عليه السلام: «أن التجار هم الفجار»، فقالوا يا رسول الله، أليس قد أحل الله البيع؟ قال: «بلى ! ولكنهم يكذبون ويحلفون»، وقال: «ألا إن الفساق هم أهل النار»، قيل يا رسول الله: ومن الفساق؟ قال: «النساء». قال الرجل: أليس أمهاتنا وأخواتنا وأرواجنا من النساء؟ قال: «بلى ولكنهن إذا أعطين لم يشكرن، وإذا أبتلين لا يصبرن».

وما روى عنه عليه السلام، من أن الكذب مجانب للإيمان، وأنه يهدي إلى الفجور، يدل على ما قلناه.

ولما أوردنا هذه الأخبار، وهى قليلة من كثير، مما روى فى هذا الباب، ليعرف أن قولنا هو القول الأول، وأن الخلاف فى ذلك حدث من بعد، على ما ذكرنا، وإلا فالقرآن يشهد بما نقوله، لأنه تعالى جعل من وصف المؤمن ما لا يتأتى من الفسقة لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٧١]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الأنفال: ٢]، ولقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ١]، ولقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، ولم يكن رءوفاً رحيماً بمن يقيم عليه الحد من أهل الكبائر ومن يلعنه، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ...﴾ [آل عمران: ٨٥] يدل على ما نقوله، لأن الإيمان إن كان غير الإسلام والعبادات أو كان فيها ما ليس من الإيمان والإسلام والدين، فيجب ألا يكون مقبولا.

٢٠- نشأة الاعتزال:

فإن قيل: كيف تقولون إن هذا المذهب حدث من بعد، ومعلوم أن قولهم بالمتزلة بين المنزلتين، أحدثه واصل بن عطاء؟

قيل له: إن قوله هو الذي حكيناه، وإنما شدد في أيامه لما ظهر من الخوارج تكفير أهل الكبار، ومن المرجئة أنهم مؤمنون، ولتشده وصف بأنه أحدث هذا القول، وإنما أحدث التصنيف فيه والرد عليهم.

ويبين ذلك أنه لا خلاف من قبل، أن المرتكب للكبائر فاسق، وأنه يستحق اللعن، وإنما قال قوم فيه: بأنه كافر أو مؤمن، ولا دليل لهم على ذلك فالذى قلناه هو المجمع عليه، وقد روي عن أمير المؤمنين على عليه السلام مثل ذلك.

ثم حدث بعد ذلك من جور البداء فقال بحدوث العلم، وذلك مخالف للعقل، لأن العلم لو كان حادثاً، لكان لا بد له من فاعل محدث، والفاعل المحدث لا يصح أن يفعل العلم إلا وهو عالم، إما بالمعلوم أو بالدليل، وإما بطريقة النظر؛ ولذلك يصح من العاقل ولا يصح من ليس بعاقل بذلك، فلا بد من أن المروي عن ابن عباس أنه كتب إلى قراء المجبرة بالشام:

«أما بعد، فإنكم تأمرون الناس بالتقوى وتنهونهم عن المعاصي، ويكم ظهر العاصون، هل منكم إلا من يفترى على الله، بحمل إحرامه وينسبها إليه، وهل فيكم إلا من السيف قلادته...» والرسالة طويلة.

وقد صح عن النبي ﷺ أنه قال في خطبته^(١): «ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني، كل ما خلقت عبادة فهو لهم حلال، وإنى خلقت عبادة حنفاء كلهم، فاجتالهم الشياطين عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمروهم أن يشركوا بي، وأن الله نظر إلى أهل الأرض وقال: يا محمد إنى إنما بعثتك لأبتليك وأبتلى بك، وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء».

وروى عن أبي بكر الصديق، أنه خطب عند موت رسول الله فذكر في خطبته: «أن الله تعالى بعث محمداً ﷺ، والعلم قليل شريد، والإسلام غريب طريد، والعرب أميون لا يعرفون الرب، فلما بعث، رحمهم بمكانه، فلما توفي ركب الشيطان منهم مركبه، وتلا قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ

(١) في شرح العيون لوحة ٣٧: في خطبة في العدل طويلة.

عَلَى أَهْقَابِكُمْ... ﴿١٤٤﴾ [آل عمران] ثم قال: وقد ارتد من حولكم من العرب، فوالله لا نزال نجاهد على أمر الله، وتلا قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ...﴾ ﴿٥٥﴾ [النور].

فأما أمير المؤمنين عليه السلام، فخطبه في بيان نفى التشبيه، وفي إثبات العدل أكثر من أن تحصى، وقد حكينا من قبل ذلك ما يغنى.

ولما كثر في أيام واصل بن عطاء الخوارج، وطائفة من المرجئة، وقوم غلوا في التشيع، أخذ في الرد عليهم، وفي الرد على جهنم بن صفوان، وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار بن عمرو، ثم خذل من بعد واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا في الناس، فصنف وصنف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الراوندي يشنع على أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا على ما ذكرناه.

ظهور مصطلح: «كلام» و «متكلم»

١- رأى أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرزاق:

ذهب أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرزاق في كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»^(١) إلى أن البحث في الشئون الاعتقادية سمي كلاما وسمى أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول: ما روى عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) أنه قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان. وما روى عن أبي حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من أنه قال: «لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام».

«فالكلام - هكذا يقول الشيخ مصطفى - ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها» (ص ٢٦٧).

(١) القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦.

والثاني : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٠٧ م) في كتاب^(١) « مختصر جامع بيان العلم وفضله »
 « كان مالك بن أنس يقول : الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا - [يقصد المدينة المنورة] - يكرهونه وينهون عنه ، نحبو الكلام في رأى جهنم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال فلان قوال ، لا فعال والمتكلمون قومٌ يقولون في أمور ليس تحتها عمل فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شئون غير عملية . ورد تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندى لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا الرأى يصحّ لو أننا استطعنا أن نتبع أول ظهور اللفظ : « كلام » للدلالة على البحث النظرى فى العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر فى العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أى دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك أن لواصل بن عطاء كتباً فى علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة ، وهو قد توفى فى سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ، ٧٤٩ م) ولادته فى سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ هـ - ٧٥٩ م) ، وهل عدت أبحاث كليهما فى العقائد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى ، من أن استعمالها كان قبل تدوين العلوم ، وهذا أمر لم يثبت .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثانية الأخرى وجدنا أن الاعتبار الثانى هو أوجهها جميعاً ، وهو أنه سمي علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً ، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحي ولقب « المتكلمين » قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش في معمران معركة خلق القرآن . فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد في كتب الشافعي (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولا بد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والوائق لهم في ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتشكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذي جعل من الضروري إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التي ذُكرت فهي محاحكات لفظية ، ولا معنى لها .

علم الكلام وتعريفاته :

لعلّ أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هي ما يورده التفتازاني (ت: ١٣٩٠) في «شرح العقائد النسفية» :

- ١- «لأن عنوان مبحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا».
- ٢- «ولأن مسألة الكلام (كلام الله، أي القرآن من حيث كونه قديماً أو محدثاً- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً».
- ٣- «ولأنه يورث القدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة».
- ٤- «ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً له».
- ٥- «ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب».
- ٦- «ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم».
- ٧- «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقول للأقوى من الكلاميين: هذا هو الكلام».
- ٨- «ولأنه لا يتناهى على الأدلة القطعية، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية، أشدّ

العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلا فيه، فسمي بالكلام، المشتق من الكلام، وهو الجرح».

ويضيف صاحب مخطوط «منتخبات في الكلام» إلى هذه التفسيرات خمسة غيرها، هي:

«الأول، أنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليتمكنهم من تحصيل العقائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام، فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام».

«والثاني، أنه امتار عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله وحفظها عن مخالفتها»^(١).

«والثالث، أنه لا يفيد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الفقه فإنه ما يفيد العمل مطلقاً».

«والرابع، أنه في مقابلة الصمتية التي مدارها على السكوت، فسمى بما يقابل السكوت».

«والخامس، أنه في إفادة الاختصاص بالمبدأ كـ «لام» الاختصاص في إفادة الاختصاص فيما بين الأشياء، فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام، إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة في الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه»^(٢).

تدور محاور التعريفات على ثلاثة:

المحور الأول:

أنه أثر من آثار الثقافة اليونانية والسريانية حتى مصطلح اسمه فهو مشتق من اللفظ اليوناني السرياني.

المحور الثاني:

يدور حول أنه نشأة إسلامية عربية أي نشأ وفق عوامل داخلية موضعاً ومنهجاً ومصطلحاً وهذا هو رأينا.

(١) الفتاوى، شرح العقائد النفسية، قازان، ١٩١٠، ص ٥ - ٦.

(٢) منتخبات في الكلام، مخطوط (مفعل من اسم صاحبه، ويدون ترقيم للصفحات) رقم ب ٢٣٩٤، (٦٦٢٩) بمعهد الاستشراف ببلينينجراد (الاتحاد السوفيتي).

المحور الثالث :

أنه تحديد لعلم «اللاهوت المسيحى اليهودى» بينما هناك فرق بين علم الكلام الإسلامى وعلم اللاهوت.

رأى الشهرستانى والجاحظ :

ويرى بعض الباحثين أن الثانى من الاعتبارات الثمانية التى يذكرها التفتازانى من أوجه الاعتبار، وهو يصادف عند المتكلم ومؤرخ الفرق محمد بن عبد الكريم الشهرستانى (ت: ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل» كأحد وجهين اثنين فى تسمية علم الكلام^(١)، وبالفعل، فقد كانت مشكلة «خلق القرآن»، أى حدوثه فى الزمان أو قدمه، محور جدل عنيف بين المتكلمين فى النصف الأول من القرن التاسع الميلادى، ولكن ربط لفظ «الكلام» بهذه المشكلة يبدو لنا بعيدا عن الحقيقة التاريخية، فالجاحظ (ت: ٨٦٨)، الذى لعل مؤلفاته أولى ما وصلنا من مصادر تتضمن لفظى «الكلام» و«المتكلمين» بالمداول الاصطلاحى لهما، يتحدث عن المتكلم فيقول أنه يجب أن يكون ما يحسنه من «كلام الدين» يوزن ما يحسنه من «كلام الفلسفة»؛ كما ويأتى على ذكر «متكلمى النصارى»^(٢) ولو كان مصطلحا الكلام و«المتكلم» قد ارتبط ظهورهما بالمشادات حول خلق القرآن، التى عاش الجاحظ فى معمرانها وشارك فيها، لما كان له أن يستخدمهما فى سياق، بعيد كل البعد عن تلك المشادات، والأوفق عندنا أنه لما كانت محنة خلق القرآن وهى داخلة فى صفة الكلام واحتدم النقاش حولها بدأت تظهر مشكلة الكلام فى هذا العصر وصارت علما على علم أصول الدين وسمى الكل باسم الجزء.

وأما الوجه الثانى فى تسمية «علم الكلام» عند الشهرستانى فيردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان.

القول بالنشأة اليونانية السريانية:

ويطرح بعض دارسى علم الكلام من المستشرقين ومن تابعهم من الذين يحلو لهم أن يربطوا كل إبداع عربى باليونان، وهذا منطق سقيم لاعتبارات عديدة من هذه الاعتبار، أنهم يرجعون لفظ «الكلام» إلى *dialex techné* عند أفلاطون أو *dialexis* عند آباء الكنيسة من المسيحيين، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية،

(١) انظر: الشهرستانى، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٨، ج١، ص ٢٩.

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان - القاهرة، ١٩٣٨ - ١٤٥، ج٢، ص ١٢٤؛ وأيضا: رسائل الجاحظ - على هوامش «المبردة» للكامل - القاهرة ١٣٣٤هـ، ج٢، ص ١٧٤.

تقوم ميزتها الأساسية في المناظرة مع خصم حقيقي أو مفترض، وهي المناظرة التي تصاغ عادة في عبارات، مثل «إن قلتم، قلنا»، التي توافق الأدبيات المسيحية.

وثمة باحثون يردون مصطلح «الكلام» إلى لفظ يوناني آخر، هو «لوغوس» وهم يستندون في ذلك إلى حقيقة أنه في الترجمات العربية من اليونانية تستخدم عبارة «الكلام الطبيعي»، مثلاً، في مقابل Peri Phuses lifoi والمتكلمون في الطبيعيات في مقابل Phusiologoi و«أصحاب الكلام الإلهي» theoligoi، إلخ، ولكن إذا كان البعض يقررون «الكلام» بـ «لوغوس» في اللفظ المركب Thei- log-oui فقط، فإن آخرين يقصرونه على معنى الحجة argument ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ «الكلام» يعود بأصله إلى اللفظ اليوناني «تيولوجيا» بتوسط اللفظ السرياني «ماملوت الاهوتا» أو «ماملا الالهيا».

ونحن نرجح رأى صاحبي كتاب «الفلسفة العربية»^(١) الإسلامية في قولهما أن لفظ «الكلام» («علم الكلام») نشأ وفق عوامل داخلية، أكثر منها خارجية، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة، ويتفق مع هذا الرأى الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية في قائمة التفتازاني، وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث كان، في بداية عهده، شفهي الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، في المناظرات والمجادلات، التي دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة، وفيما بعد صار «الكلام» يستخدم أساساً للدلالة على المبحث النظري، الذي اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.

الفرق بين علم الكلام وعلم اللاهوت:

وقد تبلورت في الدراسات الحديثة والمعاصرة نزعتان رئيسيتان في تحديد جوهر هذا المبحث، فالأولى منهما تميل إلى رد الكلام إلى تقنية معينة: إلى الأسلوب الجدالي في العرض، أو إلى فن وضع الأسئلة والأجوبة أو إلى طريق «إيهام التسليم للخصم ثم رده عليه»... إلخ.

أما النزعة الثانية فتتوسع في مدلول الكلام، بحيث تطابق بينه وبين اللاهوت Theology، ولكن أنصار هذه النزعة يستدركون فينوهون بأن المقصود هنا ليس اللاهوت الشبيه باللاهوت المسيحي، الذي لا تغلب فيه «المهمة التنويرية» أي جهد العقل، المستنير بالإيمان، للنفوذ في أسرار الوحي وإدراك معطياته فإن الكلام، عند

(١) د. آرثور سعديف، د. توفيق سلوم.

هؤلاء، هو لاهوت «دفاعي» apologetic قبل كل شيء، وهو الصق بالهدم - في تفنيد حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين - منه بالبناء، وإذا كان علم الكلام يوصف أحيانا بأنه «اللاهوت التعليمي المدرسي» للإسلام، فإنه يؤكد عادة على جانبه المدرسي، أكثر من اللاهوتي.

أما في الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين، وهي تمثل ما يسمى بـ «جليل الكلام»، الذي يقابل «دقيق الكلام»، أي قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساسا، وهي القضايا التي كانت لها الغلبة أحيانا في إبداع عدد كبير من المتكلمين، ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الایستيمولوجية (المعرفية)، المناهية للنصبة والإيمانية Fideism والصوفية Mysticism فالتكلمون، كما سنرى، قالوا بالعقل مرجعا أعلى في الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية.

وهذه النزعة العقلانية تبين، مرة أخرى، خطأ ما يصادف في الأدبيات من تصنيف المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) بأنهم يمثلون «الأرثوذكسية» الإسلامية، ناهيك عن أن مفهوم «الأرثوذكسية»، لا يصح تطبيقه - في رأينا - على وقائع الحياة الدينية في الإسلام، كما تفسر هذه النزعة سبب العداء للكلام من قبل الكثير من الفقهاء واللاهوتيين (ولا سيما الحنابلة) والمتصوفة (بتعويلهم على «الكشف» و «الدوق») والشيعية (باعتقادهم بـ «عصمة» الأئمة منهم).

عوامل النشأة الداخلية:

إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر في إطار المناظرات التي دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية - السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية...)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى ولا سيما المزدكية والمسيحية)، وقد تبلورت في مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التي صارت مميزة لطريقة المتكلمين في البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية؛ واعتبار حجج العقل هي وحدها الحاسمة في النقاش والبرهان؛ (الاستخدام الواسع لطريقة «الإلزام» (وهي لون من «الحجة الشخصية» - argumentum ad hominem، «إلزام الخصم بالأعراف بما يكره»، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المحال، كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية في

«جليل الكلام»: التوحيد وضمنا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ وقدم القرآن أو خلقه (حدوثه في زمان)؛ والقدر الإلهي وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير؛ ومعنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، إلخ، وإلى جانب «جليل الكلام»، الوثيق الصلة بعقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ «دقيق الكلام» - قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض، و «الجزء الذي لا يتجزأ»^(١).

تحرير مفهوم «الكلام»

غلب على مؤرخي مقالات الإسلاميين في تاريخهم لنشأة «علم الكلام» إسنادهم نشأته إلى رد فعل الخوارج والغالية والزنادقة - وهذا ولا شك في أنه جانب لا يغفل إنما يمثل النشأة الاجتماعية والدينية لهذا العلم. إنما هناك جانب مهم تناوله المتكلمون عرضاً وهو في نظرنا يمثل الجانب الثقافي الفكري لنشأة هذا العلم وهو تهيئة دعوى أن الإيمان قائم على النظر وليس على التقليد، ومن هنا أفاضوا في شرح القضيتين وهو جانب يرفع من شأن علم الكلام وهو أنه كان فاعلاً قبل أن يكون رد فعل. ففرقوا بين إيمان المقلد وإيمان أهل النظر. ولما كان النظر يختلف باختلاف الثقافات وآراء المذاهب والملل والنحل ناقشوا قضية التكفير وتكفير المؤمنين بعضهم لبعض حذر أن يؤدي بهم النظر إلى شيء من الاختلاف. وكان هذا هو الواقع. أن اختلف المسلمون إلى فرق مستأنسين بحديث الافتراق ثم تجاوز بهم النظر إلى بحث ما هو الاختلاف المعتد به وما هي الأصول إلى آخر تلك الاستفهامات المتعددة.

ولدينا نماذج نسوق منها مثالين الأول لأبي حنيفة، والثاني للفرابي:

١- أبو حنيفة:

يعرف الإمام أبو حنيفة علم الفقه الأكبر، علم الكلام؛ بقوله: «اعلم أن الفقه في أصول الدين أفضل من الفقه في فروع الأحكام... والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات والعمليات وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقادات هو

(١) * الفلسفة العربية والإسلامية، أرثود سعديف وتوفيق سلوم.

* الحيوان: للعاجظ، تحقيق عبد السلام هارون، رسائل الجاحظ - السندوبي.

* الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* تاريخ العلم عند العرب، الدوميل.

* شرح العقائد النفسية.

* المقاصد سعد الدين التفتازاني.

* تاريخ التشريع الإسلامي، الشيخ محمد الحفص بك.

الفقه الأكبر وما يتعلق بالعمليات فهو الفقه»^(١) لقد بين أبو حنيفة في تعريفه الجانب العلمى لعلم الكلام وهو غير الجانب الدفاعى عن عقائد الملة وهو قوله: معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقادات وهو ما أكد ابن الهمام فى كتابه المسامرة فى قوله معلقا على تعريف أبى حنيفة: «والكلام هو معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة»^(٢). ولما كان قوله: «هو معرفة النفس» من المعانى الفلسفية الواسعة كان من اللازم تحديد معنى المعرفة فى علم الكلام؛ لذلك نرى الدكتور حسن الشافعى ينقل عن البيضاوى ذلك التحديد على الوجه الآتى: الفقه الأكبر: هو معرفة النفس - عن الأدلة- ما يصح لها وما يجب عليها من العقائد الدينية^(٣) فهو معرفة نقدية للنظر فى الأدلة الشرعية تأكيدا للأطمئنان القلبى وعصمة عن التقليد لإثبات المسائل الاعتقادية الإسلامية بدلائل قطعية.

٢- الفارابى:

يلذهب الفارابى الفيلسوف فى كتابه «إحصاء العلوم» إلى تعريف علم الكلام ينحو فيه منحى الذين يذهبون إلى أن علم الكلام نشأ رد فعل أمام تشويش العقائد القديمة فهو يرى: أن صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزيف كل ما خالفها وهذا ينقسم إلى جزئين أيضا: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال وهو غير الفقه؛ لأن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللارمة عنها. والمتكلم بنصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى^(٤) إن تعريف الفارابى قائم، فيما يبدو لنا، على علم اللاهوت القائم على «نصرة الآراء» وهذا يخص علم اللاهوت القائم على الآراء. أما علم الكلام فهو قائم على نصرة الأدلة؛ لذلك جاء تعليق الشيخ مصطفى نافذا فى الصميم. فى قوله: لم يقصد إلى بيان الكلام الإسلامى.. بل قصد الكلام فى العلوم الدينية^(٥) كذلك ما لاحظته د. حسن شافعى على تعريف الفارابى حين قال: فالفارابى يعرف بالبحوث اللاهوتية... أو النظر الدينى الذى ينشأ عادة فى ظل أى دين^(٦) على أى حال مهما قصر التعريف وما اعتوره من نقد

(١) البيضاوى فى كتابه إشارات المرام ص ٢٨ والمدخل إلى دراسة علم الكلام ص ٤، د. حسن محمود الشافعى.

(٢) المسامرة، شرح المسامرة لكمال بن الهمام بن أبى شريف.

(٣) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥، د. حسن الشافعى.

(٤) إحصاء العلوم ص ٦٩.

(٥) تمهيد ص ٢٥٩.

(٦) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٦.

فى النصره لكن حصره «فى النصره» وهو ما يمثل الجانب الثانى لوظيفة علم الكلام فيه قصور.

علم الكلام فى نظراى حيان:

عرف أبو حيان التوحيدى علم الكلام بأنه باب فى أصول الدين بدون النظر فيه على محض العقل... إلخ^(١).

فبدأ للقارئ أنه حصره فى منهج المعتزلة حيث دار التعريف لديه حول مبادئ الاعتزال- كما هو واضح للقارئ. لكننا نرى أن الجديد فى تعريفه أنه عرف تقسيم قضايا الكلام التى تقع على شطرين:

* دقيق يفرد به العقل مثل: الجوهر والعرض- الكمون- التوالد الجزء الذى لا يتجزأ.

* وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه: صفاته تعالى ووحدته فوق بقائه...

ثم أشار إلى قيم الحوار وأدبه فى قوله:

ومتى خلصت هذه المشاورة (المحاورة) والاستضاءة والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب والنكر والتغضب ومن التشاكس ومن التوالى والاسترسال ومن التوالى والاستعجال ومن سرعة التكذيب والتصديق ومن سوء التحصيل والتحقيق... كان الحق ترسيل طلب الطالب..

وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل، فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوز والاعتذار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يفرد العقل به. وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه.

ثم التفاوت فى ذلك بين المتحليين به، على مقاديرهم فى البحث والتنقيب، والفكر والتحرير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضلة، والظفر بينهم فى الحق سجال، ولهم عليه مكر ومحال.

وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين؛ فإن الشراكة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم فى

(١) رسالة أبى حيان فى العلوم ص ٢١ أبو حيان التوحيدى.

قدمه وحادثه وامتداده وانقراضه يشاور للعقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه. كذلك الناظر في العبد الجاني، هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستضيء به.

ومتى خلصت هذه المشاورة الاستضاءة، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والنكر والتغضب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التواني والاستعجال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الإلف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيلاً طلب الطالب، ومظفورا به عند قصد القاصد. فهذان بابان قد أحكمنا أساسهما، وذلنا البيان عنهما، لنسوق إليهما غيرهما، فيكون في حكمهما.

١- موضوعه

يرى علماء الكلام أن: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية؛ وعن أفعاله: أما في الدنيا كحدوث العالم؛ وأما في الآخرة كالحشر؛ - وعن أحكامه فيها: كبعث الرسل؛ ونصب الإمام في الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى، أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه؛ أم لا.

وفيه بحث: وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أي في ذلك العلم، فيلزم: إما كون إثبات الصانع مبيّناً بذاته، وهو باطل؛ أو كونه بيّناً في علم آخر، سواء كان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموى، وهو أيضاً لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى في هذا العلم.

وأيضاً: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعي؟ بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً؟

وقال طائفة - ومنهم حجة الإسلام الغزالي -: موضوعه الموجود بما هو موجود، أي من حيث هو غير مُقيد بشيء - ويمتاز «الكلام» عن «الإلهي» باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي.

وفيه أيضاً بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام. ومسائله من مسائل علم الكلام^(١).

(١) يراجع: مذاهب الإسلاميين ج١، د. عبد الرحمن بدوي، التحقيق التام في علم الكلام للشيخ الحسين الظاهري، شرح المقاصد، ج١ سعد الدين التفتازاني.

٢- غايته

وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن تزلزلها شبهة المبطلين؛ - وأن تبنى عليه العلوم الشرعية، أى يبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يثول أخذها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مُرسل للرسول مُنزّل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالأخذ فيها بدونها كبانٍ على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفور بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أى شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم. وأيضاً دلائله « يقينية » يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل؛ وهى - أى شهادة العقل مع تأييدها بالنقل - عى الغاية فى الوثاقة، إذ لا تبقى حيثشذ شبهة فى صحة الدليل.

٣- مسأله :

وأما مسأله هى المقاصد من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شىء منها. والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهى إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحديثاتها فليست له مبادئ تبين فى علم آخر، شرعياً أو غيره. بل مبادؤه إما مبنية بنفسها، أو مبنية فيه؛ فهى، أى فتلك المبادئ المبنية فيه مسائل له من هذه الحثية، ومبادئ لمسائل أخر منه لا تتوقف عليها، لئلا يلزم الدور. - فلو وجدت فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به كثيراً للفائدة فى الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يُستمد من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

٤- وجوه تسميته :

وأما وجه تسميته بالكلام فإنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام فى كذا؛ أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل. وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه. وعلى هذا لقياس فى البواقى من أسمائه.

هذا كل ما فى «شرح المواقف».

فى هذا التعريف يثير التهانوى عدة أمور:

- ١ - هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية، أم لإثباتها ابتداءً؟
- ٢ - هل علم الكلام يشمل الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة فقط، أم يشمل أيضاً كل العقائد المتعلقة بأصول الدين، سواء منها الموافق والمخالف؟

٣ - ما الفرق بين علم الكلام وعلم الإلهيات؟

والمسألة الأولى بالغة الأهمية، لأنها تتناول أمراً أثير حوله كثير من الجدل بين الفرق الإسلامية: ألا وهو: هل هناك حاجة إلى علم الكلام؟

ذلك أن العقائد ثابتة فى القرآن، وأوضحتها السنة النبوية، فما الحاجة إذن إلى إثباتها؟ وفيما إذن يختلف علم الكلام عن علم الإلهيات إذا كانا جميعاً بيدان من العقل؟ إن علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم، ولا يحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات.

ويبدو أن النظر إلى مهمة علم الكلام قد اختلفت فى القرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة.

ففى المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنه علم تحصيلى وليس مجرد دفاع. ويتبين هذا من التعريف الذى أورده أبو حيان التوحيدي فى كتابه «ثمرات العلوم»^(١)، قال:

«وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجوير، والافتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفرع إلى كتاب الله تعالى فيه. ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلين به على مقاديرهم فى البحث والتفسير، والفكر والتحرير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضلة. والظفر بينهم بالحق سجال، ولهم عليه مكر ومعجال. وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك. وإن كان بينهما انفصال وتباين، فإن الشراكة بينهما

(١) المطبوع مع كتاب «الأدب والإنشاء فى الصداقة والصدق»، المطبعة الشرقية بمصر سنة ١٣٢٣هـ، ص

واقعة، والأدلة فيهما متضاربة. ألا ترى أن الباحث عن العالم في قدمه وحداثته؛ وامتناده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويستضيء به ويستفهمه؟ كذلك الناظر في العبد الجاني: هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه؟ فهو يخدم العقل ويستضيء به.

ومعنى هذا التحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتداءً في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصره العقيدة.

٥- جاروديه وعلم الكلام:

ولهذا فلا معنى لما يقوله جاروديه^(١) من أنه « لا يوجد في الإسلام مقابل دقيق لذلك » الفهم للإيمان « المتكوّن علماً مستقلاً. فالكلام... دفاع عن الإسلام. وغرضه لا يتطابق مع غرض اللاهوت في المسيحية: لا من حيث المفهوم، ولا من حيث الماصدق. فمن حيث المفهوم: نجد أن متون علم الكلام الإسلامية تهتم بـ « الدفاع » أكثر منها « بفهم » الإيمان. وفي المسيحية هذا « الدفاع عن الإيمان » apologétique هو بمثابة استهلال نقدي للاهوت. أما في الإسلام فهو موضوع علم الكلام نفسه، بحسب اعتراف مؤلفيها أنفسهم. والمهمة التنويرية، وهى في المقام الأول في اللاهوت المسيحي، وجهد العقل المستنير بالإيمان لتنفيذ في السر بما هو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحي، كل هذا لا يظهر في علم الكلام إلا تلميحاً ولا يراد لذاته. أن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذي يحيك الشك في صدره، من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلي والكتابي للإيمان الإسلامي.

« كذلك لا يتطابق ميدان علم الكلام مع ميدان اللاهوت المسيحي من حيث الماصدق. وإذا لم يكن في الكلام ما يساوى اللاهوت الأخلاقي، فذلك لأن قواعد لعقل الإنسانى التى وضعها الله من أجل الفؤ بالنجاة فى الآخرة - تتعلق، من وجهة لنظر الإسلامية، بميدان أخلاقى واجتماعى وتشريعى، ينتسب - إلى حد كبير - إلى علم آخر، هو على الخصوص علم أصول الفقه ».

فهذا القول يصحّ بالنسبة إلى ما بعد القرن الرابع. أما فى القرون الثانى والثالث

(١) Louts Gardet : Dieu et la destinée de l'homme , p . 22 . Paris , Vrin , 1976 مذهب

الإسلاميين ص ١٣ عبد الرحمن بدوى .

والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث في فهم الإيمان، وإدراك النجاة في الآخرة، والعقاب والثواب، إلخ^(١).

ونعتقد أن السبب في توكيد جانب الدفاع في مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التي قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. وهي حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ففى المناظرة التي جرت بينه وبين ابن أبي دؤاد في حضرة المعتصم، قال: «لست أنا صاحب كلام، وإنما مذهبي: الحديث»^(٢) كذلك ينسب إليه أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحدٌ نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل»^(٣).

ثم تجلّت هذه الحملة وفصلت أولاً عند أبي عمر بن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) في كتابه «جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله»^(٤) وتلاه عبد الله الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) في كتابه «ذم الكلام»^(٥). وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسى (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) في رسالة بعنوان «تحريم النظر في كتب أهل الكلام: كتاب فيه الرد على ابن عقيل»، ردّ فيه على ابن عقيل في إباحته علم الكلام، وتأويل الآيات المشتبهات.

نشأ «علم الكلام» من طبيعة المجتمع الإسلامى والقضايا التي أطلقت عليه. وقد ذكرت في أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سُمي «علم الكلام»؛ لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن. فسمى العلم كله بأهم مسألة فيه. أو لأن مبناه «كلام صرف» في المناظرات والعقائد، وليس يرجع إلى عمل. أو لأن أنصاره تكلموا في مسائل كان السلف يسكت عنها. أو: لأنه في طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق في تبنيه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للأول اسم

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٤ عبد الرحمن بدوى .

(٢) «طبقات المعتزلة» لأحمد بن يحيى بن المرتضى، ص ١٢٥. تحقيق سوسنة ديفلد فلزر، بيروت، سنة ١٩٦١ م.

(٣) «تحريم النظر في كتب أهل الكلام» لموفق الدين بن قدامة المقدسى المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق جورج المقدسى (مع ترجمة إلى الإنجليزية). لندن، سنة ١٩٦٢.

(٤) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢.

(٥) بروكلمان GAL ج ١ ص ٤٣٣، الملحق ١ ص ٧٧٤.

مرادف للثاني، وسمى «كلاما» مقابلة لكلمة «منطق». وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن «الكلام» لهم دون سواهم.

وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة، بسبب الدين، كمبادئ لا تقبل المناقشة، موضوع برهنة. فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها.

ويرى (غولدتسيهر) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة، ونرى أن قضايا (علم الكلام) كانت موجودة مع الخوارج والمرجئة قبل انشقاق (واصل بن عطاء) مؤسس فرقة الاعتزال.

وكان (الكلام) في بادئ الأمر قبل واصل بن عطاء جملة مذهبية غامضة متحولة. ثم أخذت تتفتح وتتضح ببطء تدريجيا في أواخر العصر الأموي والعصور العباسية لمتلاحقة، وكانت ولادة هذا العلم ترافق الوعي بالقضايا وتستجيب لنمو التطور الطبيعي لمقضايا الدينية ذاتها. ولا شك في أن ماهية (علم الكلام) تلبى في الواقع النزعات المتباينة لدى الفرق الإسلامية التي نشأت في البيئة الإسلامية.

وهو لذلك يمثل «الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام، تلك الحركة الوسيعة المتصلة بحياة الناس وعقائدهم وآمالهم وقيمهم وسلوكهم.

ويقضى الحق علينا أن نقول: إن ولادة «علم الكلام» تركز إلى أسس عميقة تتصل بحاجات الفكر العربي الإسلامي، وإشباع الفرق الدينية بوجه خاص. ولا ريب أن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثالا رائعا. ذلك أن (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مدرسة الاعتزال التي شغلت منزلة عظمى في حياة الفكر الإسلامي لولا أن استجاب له تلاميذه الجدد، وأيده أتباعه الذين كانوا متأهين من قبل، باستعداد مسبق، قبول وثبة جديدة في مضمار «تعقل الدين»، أي في مجال الانتقال من مرحلة الإيمان ساذج إلى إيمان عقلي.

وكان الرأي العقلي في مشكلة مرتكب الكبيرة الذي أثاره واصل بن عطاء وأدى إلى انفصاله عن أستاذه الحسن البصري ناتج عن تقدم الفكر العربي وبلوغه مرحلة جديدة من مراحل تطوره. وهذه المرحلة كان يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد باع (واصل بن عطاء) والتي وصفها (جولدتسيهر) بأنها «دقة عجيبة لا تبتغيها إلا عقول الفلسفية»، وهي فكرة أن الفاسق ينزل في منزلة وسط بين منزلتي الإيمان

والكفر. حرصا على صيانة مفهوم العدل في نظر العقل، كذلك أسهمت المناظرات التي شاعت بين المتكلمين على تأسيس علم الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التي كانت تؤدي أحيانا إلى حوادث دامية، ونعني تاريخ قضية «خلق القرآن» أو «عدم خلقه» ولا يخفى أن هذه «المحنة» قد أثارت اهتمام المسلمين في مختلف الطبقات، يستوى في ذلك الخلفاء والعلماء والفقهاء وسواد الناس.

وعلى هذا يجوز القول بأن الفرق الدينية أو الكلامية، على اختلاف نزعاتها ومشاربها، إنما هي أدنى إلى أن تكون أوجهها تعبر عن منازع الفكر العربي المتدين حين نهض يدافع -بأساليب العقل- عن عقيدته الإسلامية. فهذه الفرق جميعا تصدر عن تيار فكري أصم هو التيار الذي يجعل «الكلام» أشبه بأمزجة يتوزعها سلم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفرق بعضها عن بعض بالطريقة أو التماسك المذهبي.

وقد أصاب (أحمد أمين) في قوله: «إن القرآن الكريم، بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد محمد ﷺ فرد عليهم ونقض قولهم». فتأصل، من ثم، موقف الدفاع والمناظرة في الفكر العربي المسلم، ورسخت جذوره، واضطر «المتكلمون» إلى مناقشة كثير من المسلمين «الجدد»؛ لأن كثيرا ممن دخلوا في الإسلام -بعد الفتح- كانوا من ديانات مختلفة: يهودية نصرانية ومانوية وورادشتية وبراهمية وصابئة ودهرين، إلخ. كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء في هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد، وهو الإسلام، أخذوا يفكرون في تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسأله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى في كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن «الإسلام». ومن هنا نشأ واجب اضطلع به مفكرو الإسلام، هو واجب المناظرة والنقد^(١).

وصبغت الخصومات السياسية ذاتها المناظرة الدينية بأصباغها وميولها، وكان أولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سياسي إنما كانوا يناضلون في الوقت عينه من أجل آرائهم في الدين والإيمان، وكان الحرص على ازدياد أتباع فرقة ما وانتشارها في الناس سببا موصولا في مزج الفكر بالسياسة وبالعقيدة معا، فكانت كل فئة من الفئات، أو فرقة من الفرق، تدعى لنفسها ميزة الصدق والصواب، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والإيمان

(١) ضحى الإسلام ص ١٥٠، ج ١.

على الناس، وبمنحهم وثيقة الدخول إلى الجنة أو الخلود في النار، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطربون لاختلاف نزعاتهم السياسية، ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية والثقافية^(١)

ويشترك المتكلمون كلهم في الانصاف بدعوى دفاعهم عن الدين، وتذرعهم بامتلاك ناصية الحق، ثم نقد كل جماعة منهم أو كل فرد لسائر الجماعات أو الأفراد، واستنادهم إلى تأييد هذا النقد باللجوء إلى الحجة والدليل، وهذه الحجة أو الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي.



(١) الكلام والفلسفة ص ٢١ حطط المص

الباب الثالث

مدرسة المختلة وأسس منهجها الكلامي

مدرسة المعتزلة:

خرجت المعتزلة من عباءة الحسن البصري وكان مؤسسها الشيخان. واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكان أصلها الأول: مسألة مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان ثم تأصلت، وفق تداعى الفكر الإنسانى وتنازعها الفكر الدينى فمن قائل بالجبر ومن قائل بالقدرة الإنسانية، وتوالدت المسائل جريا وراء المشاكل السياسية وصراعها. حتى أقبل بعضهم على الإمام على حين انصرافه من صفين يسأله: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟

وذلك السارق الذى سأله عمر لم سرقت؟ فقال قضى الله على، فأمر به فقطعت

يده.

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه: الله يرميك. قال لو رمانى الله ما أخطأنى.

مع الصراع السياسى والحربى والنقاش الدينى الذى اصطنعته السياسة لتتوارى خلفه تغيب الحكمة وتهتز الأحكام. وهكذا تخللت الأحكام الدينية القول ومقابله كما رأينا فى قضية الجبر والاختيار.

هيات العوامل الخارجية: من التحزب السياسى والصراع الحربى وظهور المقالات الدينية التى صاحبت صراع وتنازع وحدة الخلافة الإسلامية ثم ظهور مدرسة البصرة وعلى رأسها شيخ التابعين الحسن البصرى واجتذب إليه طبقات التابعين الذين لم ينخرطوا فى الأحزاب فحملوا العلم وأخلصوا له وكانت مدرسة الاعتزال أسبق المدارس ظهورا فقامت على أسس نهض بها الفكر الإسلامى فأبدعت علما جديدا وأسبغت عليه اصطلاح علم كلام وأسست قواعد منهجه على الكتاب والسنة واجتهاد العقل وأقامت شأن الحوار وأحلته محل السيف بين الفئات المتنازعة والمتصارعة وبين أصحاب المقالات من المذاهب القديمة. ولم يأت بعد مدرسة الاعتزال مدرسة أقامت أصولا عن الأصول الخمسة الاعتزالية إنما هى شروح وتعليقات وجدل وتحرير حتى المدرسة الأشعرية فإنما خرجت من عباءة الاعتزال وبقيت فى بطن المعتزلة. قال الإمام صدر الإسلام أبو اليسر البزدوى: قد صنف أبو الحسن الأشعرى كتباً كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة. . .».

فأبو الحسن الأشعرى الذى دخل بطن الاعتزال ولم يخرج منه وإن كان أعلن خروجه ليقود أهل السنة والجماعة وفق التغييرات السياسية التى أعلنت الحرب على المعتزلة وأعلن تمسكه بالأحاديث الصحيحة. وكان إعلانه هذا بمثابة صحيفة اتهام للمعتزلة واستعداد للسلطة السياسية للتككيل بمدرسة الاعتزال ومن آنثذ وقد لحقتهم اللعنة

حتى اليوم. مع اتباع الأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة^(١) ولقد حملوا على المعتزلة وأطلقوا عليهم أسماء كثيرة ابتغاء الدم والقذح، ولا يشايعون المعتزلة على وصفهم بأهل السنة والجماعة (على أن أهل السنة والجماعة عند الباقلاني يطلق على جميع العقلاء المكلفين من الأمة الذين توجه إليهم الخطاب بالإيمان والفروع وعصمتهم عن التقليد ولقد حدد المعتزلة سندهم: الكتاب والسنة الصحيحة والاجتهاد العقلي.

يقول القاضي عبد الجبار^(٣) : معلوم أن من نظر في الأخبار، علم أن أول من صنف وتبتل، للرد على المخالفين بالكتب الكثيرة، هو أبو حذيفة واصل بن عطاء. وقد كان الحسن بن أبي الحسن البصري صنف كتابا^(٤) عن مسألة عبد الملك بن مروان، بين فيه ما يقوله من التوحيد والعدل، وبين أن من تقدم من الصحابة، إنما عدلوا عن ذلك؛ لأنه لم يكن فيما بينهم مخالف وصاحب شبه، ولما إنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر وكثرة التشبيه. وفي أيامه ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله.

ومعلوم أن فرق الأمة في الجملة: المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابت. وأن مذهب الخوارج حدث في آخر أيام أمير المؤمنين علي رضي الله عنه، وكذلك الإرجاء. فأما التشيع الظاهري الذي كان في أيام الصحابة وبعدهم. فإما كان أن بعضهم يقدم أمير المؤمنين في الفضل، وبعضهم مخالف في ذلك. فأما الكلام في النص عليه، عليه السلام، في الإمامة، فهو حادث^(٥)، أحواله عليه السلام، بما كان عليه قبل أن يبيع له وفيما ظهر له بعد البيعة كلها يدل أنه لا نص في ذلك. وإذا نظر الناس في العلوم نظروا كيف تفرع العلم، وكيف أخذ الأخير عن الأوائل، فقد صنفوا في أخذ القراءات. وكيف أخذها الصدر الثاني عن الأول، والثالث عن الثاني، وكذلك فقد علم أن أهل العراق أخذوا العلم عن أبي حنيفة، وهو أخذ ذلك عن حماد، وحماد عن إبراهيم، وإبراهيم عن أصحاب عيد الله بن مسعود، وأصحابه عن ابن مسعود،

(١) شروح وحواشي العقائد العصرية ج ١ ص ٣٧.

(٢) نفس المرجع ج ١ ص ٤٤.

(٣) فرق المعتزلة ص ١٦٢.

(٤) سيرد هذا الكتاب ضمن ترجمة الحسن البصري فيما بعد. ومنه نسخ مخطوطة على حلة في المكتبات (مثلا نسخة أيا صوفيا رقم ٣٩٩٨) ونشره المستشرق الكبير الأستاذ ريتز.

(٥) قابلها بالحاشية مانصه: المراد بالنص من يعتقد بالإمامية من التصريح بلفظ: أنه عليه السلام إمام، وأن الصحابة اضطروا إلى معرفة المراد بالآيات والأخبار التي هي أدلة الإمامة.

وكذلك أهل الحجار أخذوا العلم عن مالك وغيره، واتبعوا فى ذلك الفقهاء السبعة، الذين أخذ عنهم ربيعة الراى وأبو الزناد وغيرهما، والفقهاء السبعة أخذوا عن أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا نظرت إلى المتكلم، لم تجد من يسنده مذهبه على هذا الحد، إلا المعتزلة.

والمحكى عن أبى الهذيل، أنه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ (هو) عن واصل بن عطاء وعمرو، وأخذ واصل بن عطاء وعمرو عن أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ابن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه على بن أبى طالب عليه السلام، وأخذ على عن النبى ﷺ.

ثم إن أصحاب أبى الهذيل، كثروا، بطول عمره وثباته على التدريس والدعاء إلى الله، وكان من أشدهم تقدما، أبو يعقوب الشحام، فأخذ عنه الشيخ أبو على وإن لقى غيره من الكبار، وأخذ عن أبى على ابنه أبو هاشم، وأخذ عن أبى هاشم جماعة من المتقدمين، كابى على بن خلاد، وكالشيخ أبى عبد الله البصرى وغيرهما، ثم كذلك إلى هذا الوقت، فمن فكر فى الاسانيد، علم أن طريقة المعتزلة فى ذلك أقوى لو كان طريق علمهم التقليد، فكيف وطريقهم فى ذلك الأدلة القاطعة، وقد بينوها بحجج العقل والكتاب والسنة والإجماع فإن قيل: فإن المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثانى غير ذلك، فكيف يصح ما ذهبتهم؟

قيل له: قد بينا من قبل، أن واصل لم يكن منه إلا التشدد فى الكلام، على من حدث التشبيه والخارجية والإرجاء؛ لأنه إنما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة لصدر الأول والثانى، فكيف يصح ويثبت ما حكيت. وهذا كما نعلم أن الفقهاء الكتاب لم يخترعوا ما صنفوه من الفقه، بل أخذوه عن تقدم، وإن كان قد حصل هم من التصنيف والتفريع ما لم يحصل لمن تقدم، وهذا هو المعتاد فى ظهور العلم؛ أنه لا تزال طائفة تأخذ عن تقدمها وتزيد، ثم يستمر ذلك فيهم، فعلى هذا الوجه خذ هذا العلم من واصل بن عطاء. فالمحكى عنه أنه كان يملئ مسائله فى الرد على مخالفين، وقد حكى عنه أنه صنف كتابا على الثنوية، ترجمه بألف مسألة، وأنه وجد ن ذلك جزء كبير، كان فيه ثمانون مسألة، وقد كان بخراسان قوم من الثنوية سألوا بهما عن مسألة فغلط فيها. وكتب إلى واصل فأجابته بالصحيح، فأورد عليهم، فقالوا: من أين لك هذا الجواب؟ فذكر واصل فخرج القوم إلى حضرته وسمعوا كلامه أسلموا.

ولقد نمت مدرسة الاعتزال نموا طبيعيا فانقسمت إلى مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. وأرسى مؤسسها أصولها:

قواعد واصل بن عطاء الأربع:

- ١- القول بنفى واصل بن عطاء الصفات الزائدة.
- ٢- القول بالفعل الإنساني.
- ٣- القول بالمتزلة بين المتزلتين.
- ٤- قوله في الفريقين أصحاب الجمل وأصحاب صفين بأن أحدهما مخطئ - لا بعينه.

ثم جاء أبو الهذيل العلاف وأضاف الجوهر الفرد مع شروحه الكثيرة.

ثم جاء إبراهيم النظام وأضاف كثيرا إلى جليل الكلام. ورأيه في إعجاز القرآن وقوله بالصرفة أى صرف قلوب العباد عن أن يأتوا بمثله، ثم كلامه فى دقيق الكلام وإنكاره للجزء الذى لا يتجزأ.

ثم جاء مجددا بنظرية الكمون والمداخلة وقوله بالطفرة فى الطبيعيات ومناظرته مع المانوية ثم مدرسة أبى على الجبائى الذى انتهت إليه رئاسة المعتزلة- يختلف مع المعتزلة فى خلق القرآن ثم أدخل الكثير من قضايا الفلسفة: الجوهر، العرض - الحركة - العلية- الدولة بين دار إيمان ودار كفر- القول بوحدة الإمام أى يكون الإمام واحدا ثم أضاف مجددا نظرية الأحوال، وهكذا تطورت مدرسة الاعتزال لتصبح أهم المعالم الفكرية فى علم الكلام.

ولقد اتفق المعتزلة فى آرائهم وعلى أصولهم الخمسة وهى: التوحيد والعدل، ولهذين الأصلين ترد الأصول الخمسة، ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنزلة بين المتزلتين، والوعد والوعيد، ولقد ظهر الاعتزال أول ما ظهر بالبصرة ثم ببغداد.

واتفاق المعتزلة: يجمع المعتزلة على المسائل الآتية:

- ١- نفى صفات البارئ تعالى.
- ٢- كلام الله مخلوق.
- ٣- أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله.
- ٤- حال الفاسق منزلة بين المتزلتين.

٥- وجوب كثير من الأشياء على العبد من غير أن يكون من أمر الله تعالى فيه أمر مثل: النظر والاستدلال، وشكر المنعم.

٦- إنكار مفاخر رائدة لرسول الله، رائدة على الأنبياء كالشفاعة والمعراج.

٧- إنكار عذاب القبر.

مناهج الأدلة لدى المعتزلة:

يقول القاضي عبد الجبار في طبقات الاعتزال.

«إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه تنبيهاً على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولا ما عرفنا من يؤخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمده ومن يذمه؛ ولذلك نزول المؤاخذه عمن لا عقل له، ومتى عرفناه برسلاً للرسول ومميزاً له بالإعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة، وإذا قال ﷺ «لا تجتمع أمتي على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة»^(١).

تعصب الأشاعرة على المعتزلة:

لم ينل المعتزلة من الأشاعرة ومن اختلط بهم من السلف اتباع الإمام أحمد بن حنبل سوى الكره والسخط وذلك كان رد فعل من الموقف الحاسم الذي وقفه الإمام أحمد من قضية «خلق القرآن» أما الإمام الأشعري فلم يكن منصفاً حين ركب أهواء السياسة واعتلى شأوها وتسلم الزعامة لقيادة أهل السنة والجماعة وظفر بحظ عظيم بحب السلف. يقول أحد شراح العقائد العضدية ناقلاً عن أبي اليسر البرودي: لما تفضل على بالهدى -خروجه من الاعتزال- صنف كتاباً ناقضاً لما صنفه أولاً، إلا أن أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأه في بعض المسائل ويطول تعداد ما أخطأ فيه. فمن علم تلك المسائل وهرب بخطأه فلا بأس من النظر في كتبه وإمساكها، وعامة أصحاب الشافعي أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن.

فإذا تسامح أهل السنة والجماعة مع أخطاء الأشعري، فإن الأشعري لم يعصم نفسه من القول في المعتزلة. وكان تصوير المعتزلة لديهم لا يقوم على التحري العلمي فهم في نظر الأشاعرة ليسوا من الفرق الناجية حيث ذهبوا إلى أن العقل حاكم في

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٣٩ .

الأمر موجب لما استحسنته محرم لما استقبحه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجرى فيه النسخ وليس المراد أنهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فإن القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شيء ولا ينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبي ﷺ وكذلك الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مسجانتهم عن البدع والأهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح أخذاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف] بمعنى أن فى الأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بأن الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى أنه لا يثبت حكم شرعى قط إلا بوضعه سبحانه، وحكمه ووافقنا فيها المحققون من أصحاب الشافعى المنتحلين لراى الأشعرى كأبى بكر الشاشى الغفال وأبى بكر الصيرفى وأبى عبد الله الحليمى والقاضى أبى حامد وغيرهم.

ولكن الأشاعرة وإن لم يقولوا بالمقدمة التى أصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم أن الحاكم فى المأمور هو العقل وأنه موجب لما استحسنته ومحرم لما استقبحه على ما مر، فهم يساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة أهل الحق مع تمامها بتشريع الأحكام وتبديع عقائد فى الإسلام اتباعاً لأهوائهم وتبرأ لآرائهم ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَقْمَنَ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [يونس]، وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ [يونس]، ﴿وَأَنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [يونس]. ثم يقول بعض شراح العقائد وغالبهم من الماتريدية الأحناف يصقون المعتزلة يحمل وصفهم الهجوم الظالم عليهم فهم يقولون تحديداً: «مع ترك النقل» والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الأصحاب كالمعتزلة المتشبهين بأذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع.

ويبدو أن الأشعرى وهو يؤلف المقالات قد تخلص مما كان يوغر صدره من أبى على الجبائى فالفه على منهج علمى دقيق فكان منصفاً كل الإنصاف. فذكر مقالات الاعتزال بوجهة نظر علمية لا يشوبها التعصب ولا يكتنفها التلميح بالنقد والذم. وذلك يخالف منهجه فى رسالة إلى أهل الثغر واستحباب الخوض فى علم الكلام أو منهجه فى الإبانة.

لذلك يعتبر كتاب المقالات الصورة العلمية الدقيقة والتي تشهد للأشعرى بإحاطته للمذاهب والفرق ألفه على غير منوال سابق فهو رائد في ميدان مقارنة الأديان.

يقول الأشعرى: إنهم كانوا من أهل البراعة واللسن، وقد كانت براعتهم في الحديث سببا في صداقتهم للأمراء والخلفاء، فكان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقاء الخليفة: أبو جعفر المنصور، وكان أبو الهذيل العلاف أستاذا للخليفة المأمون.

ويذكر صاحب المقالات أن صلة المعتزلة، كانت وثيقة للغاية بعضهم بالآخر. يقول^(١): لقد تعاون المعتزلة على ما هم بسبيله وصلة بعضهم ببعض الصلة الوثيقة العروة، وحطف بعضهم على بعض، حتى ضرب الأدباء المثل بتألفهم. كتب أبو محمد العلوي إلى أبي بكر الخوارزمي يقول: «إن اعتداده به اعتداد العلوي بالشيعة، والمعتزلي بالمعتزلي».

وإن كان الإسفراييني يرى رأيا آخر وهو أن المعتزلة يكفرون بعضهم بعضا لكن رأيه قد ينصرف إلى جماعة من المعتزلة ضمنهم مجلس واحد لكنه لا يحكم الصفة الغالبة التي شهد بها الأشعرى للاعتزال، ولكن الإسفراييني^(٢) يخالف قول الأشعرى هذا حيث يقول: كان المعتزلة يكفر بعضهم بعضا، وحالهم في هذا المعنى كما وصفه الله تعالى من حال الكفار حيث قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ تَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة].

ويحكي الإسفراييني: أن سبعة من رؤوس القدرية تناظروا في مجلس واحد في: أن الله تعالى: هل يقدر على ظلم وكذب يختص به؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقيين.

وكما يبدو من نص الإسفراييني أنه يحمل معول نقده: فهو أولا ساقه في أسلوب ذم حيث نظمهم في سلك الذين تقطعت بهم أسباب الإيمان كما في الآية. ثانيا، أنه لم يذكر اسمهم الحقيقي الذي عرفوا به: الاعتزال إنما ذكر مصطلح القدرية وهو مصطلح يرفضه المعتزلة لأنه يدخلهم وفق حديث نبوي: «القدرية مجوس هذه الأمة». لذلك كان نص الإسفراييني. برفض نفسه فقيه تحامل شديد.

ثم انداحت دائرة مدرسة الاعتزال حتى شملت ميادين كلامية وفلسفية منها:

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٣٢.

(٢) الإسفراييني: التبصير ص ٥٤.

- ١- منهج فى الإصلاح الدينى تسعى به إلى فهم ما جاء فى القرآن من تعاليم.
- ٢- منهج دفاعى ضد الفرق والإلحاد والزندقة التى اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الإسلامية من جهة، ومن أتباع الديانات الأخرى والملاحدة من جهة أخرى.
- ٣- منهج فلسفى يعنى عناية فائقة بممارسة أصول المنطق ابتغاء النجاح فى دحض حجج خصومهم والإعراب الفصيح عن آرائهم ونظرياتهم. وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة ورع وتقى، وكأنها حركة زهد واعتزال؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف فى الحلقات، بل تحول إلى دعوة إيجابية منظمة هادفة، وانضم إليهم ممثلو الثقافة الفكرية عامة، ولو أن بعضهم كان ينتمى من ناحية ثانية إلى فرق أخرى دينية أو سياسية، مثل (الزيدية) و (المرجئة) وغيرهم؛ ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلى «الفكر الحر فى الإسلام».

٤- منهج عقلى تأويلى، أى يعتمد التأويل العقلى وتمضى فى الإفادة منه كلما أوغلت الحركة فى الرسوخ. يقول (ماسينيون): «إن (المعتزلة) يقررون ما يسمى «أعمال القلوب». ولكنهم يقحمون فى ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون أن الأصول الدينية هى من تحديد العقل الذى تركه الله حراً لا يعترضه فى ذاته أى عائق داخلى». غير أن عقل (المعتزلة) انتهى إلى أن صار «عقلاً حاداً جافاً فلسفياً، وأضعف نقطة فيه أنه استعدى السياسة على المخالفين»، حينما بلغ (المعتزلة) أوج سيطرتهم على الدولة مثلاً. وهذا الإسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرق.

ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفرق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة

١- فالشهرستانى^(١) يقول :

« الذى يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

- ١- القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أنحص وصف لذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا : هو عالم بذاته، قادر بذاته، حتى بذاته - لا يعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة، ومعان قائمة، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم - الذى هو أنحص الوصف - لشاركته فى الإلهية .

(١) «الملل والنحل» للشهرستانى المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، بهامش «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» لابن حزم، ج ١ ص ٥٥ - ٥٧ .

- ٢- واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت كُتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه، فأَيُّما وجد في المحل عرض فقد فنى في الحال .
- ٣- واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، كما سيأتى
- ٤- واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكاناً وصورة وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيداً .
- ٥- واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله؛ خيرها وشرها، مستحقٌ على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنزَه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً، كما لو خلق العدل كان عادلاً .
- ٦- واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللفظ ففى وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلاً .
- ٧- واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعداً ووعيداً .
- ٨- واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبیح واختباراً ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال].
- ٩- واختلفوا في الإمامة والقول فيها نصاً واختياراً : كما سيأتى عند مقالة كل طائفة .

ب- رأى البغدادى هي اتفاقات المعتزلة،

رصد البغدادى في كتابه «الفرق بين الفرق» وهو لشعري اتفاقات المعتزلة على كثرة فرقها التي أحصاها بقوله : إلى حشرين خرقة . . .
وقد كان معتدلاً شأن شيخه الأشعري في مقالاته إلا أنه يغرب في بعض آرائه

حين يعتبر المعتزلة فرقة الضلال.. عن الحق.. وما لا ريب فيه أن كتاب «الفرق بين الفرق» من خير ما ألف في هذا الموضوع: حُسْنُ ضبط، واستيعاب بحث، وإتقان توبيخ، ودقة عرض لولا تحامله الشديد على المعتزلة.

وقد افترقت المعتزلة فيما بينها عشرين فرقة كل فرقة منها تُكفِّرُ سائرَها، وهى: الواصلية، والعَمَرَوِيَّة، والهذليَّة، والنَّظامِيَّة، والأسواريَّة، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية، والبشرية، والمردارية، والهشامية، والنمامية، والجاحظية، والخابطية، والحمارية، والخابطية، وأصحاب صالح قُبَّة، والمريسيَّة، والشحامية، والكعبية، والجُبَّائِيَّة، والبهشمية المنسوبة إلى أبي هاشم بن الجبائي، فهذه ثنتان وعشرون فرقة، فرقتان منها من جملة فرق الغلاة فى الكفر، نذكرهما فى الباب الذى نذكر فيه فرق الغلاة، وهما: الخابطية، والحمارية، وعشرون منها قَدَرِيَّة مَحْضَةٌ.

يقول فى «الفرق بين الفرق»^(١) بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون إلى ٢٢ فرقة:

« يجمعها كلها فى بدعتها أمور :

١- منها : نفيها كلها عن الله - عز وجل - صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له فى الأول اسم ولا صفة .

٢- ومنها : قولهم باستحالة رؤية الله عز وجل بالأبصار ؛ وزعموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيره، واختلفوا فيه : هل هو راء لغيره، أم لا ؟ فأجازه قومٌ منهم ، وأباه قوم آخرون منهم ..

٣- ومنها : اتفاقهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله - عز وجل - حادثٌ، وأكثرهم اليوم يسمون كلامه مخلوقاً .

٤- ومنها : قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لاكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرُون (على) أكسابهم، وأنه ليس لله - عز وجل - فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنْع وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون « قدرية » .

(١) « الفرق بين الفرق » لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي المتوفى عام ٤٢٩هـ/١٠٣٧ م . نشره محمد محيى الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ص ١١٤ - ١١٦ .

٥- ومنها : اتفاقهم على دعواهم فى الفاسق^(١) من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهى أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا أسماهم المسلمون « معتزلة » لاعتزالهم قول الأمة بأسرها

٦- ومنها قولهم أن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها .

ورغم الكعبى فى « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل . شىء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا من شىء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم

قال : وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبى الكبائر بلا توبة .

وفى هذا الفصل من كلام الكعبى غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله أن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شىء لا كالأشياء وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة فإن الجبائى وابنه أبا هاشم قد قالا : إن كل قدرة محدثة شىء لا كالأشياء ؛ ولم يخصوا ربهما بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولهم بأن الله عز وجل خالق الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفى الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتزم يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأن ثمانية يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها - فكيف تصح دعواه لإجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراض لا فاعل لها ؟ والكعبى - مع سائر المعتزلة - زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهى أعراض عند من أثبت الأعراض فبان غلط الكعبى فى هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شىء وكيف يصح إجماعهم على ذلك، والكعبى - مع سائر المعتزلة، سوى الصالحى - يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض

(١) « الفسق بكسر الفاء وسكون السين المهملة : فى اللغة : عدم إطاعة أمر الله تعالى فيشمل الكافر والمسلم العاصى، وفى الشرع : ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها . فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصر على الصغيرة يسمى : فاسقا . فبقيد المسلم خرج الكافر، وبالقيدين الأخيرين خرج العدل » (كشاف اصطلاحات الفنون) .

كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء، والواجب - على هذا الفصل - أن يكون الله خلق الشيء من شيء، وإنما يصح القول بأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئا

وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعيلهم بالقدرة التى خلقها الله تعالى فيهم فغلط منهم عليه ؛ لأن معمرأ منهم رعم أن القدرة فعل لجسم القادر بها، وليست من فعل الله تعالى ؛ والأصم منهم ينفى وجود القدرة، لأنه ينفى الأعراض كلها .

وكذلك دعوى إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغفر لمرتكبى الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم، لأن محمد بن شبيب البصرى، والصالحى، والخالدى - هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، وهم واقفية فى وعيد مرتكبى الكبائر وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بما ذكرناه غلط الكعبى فيما حكاه عن المعتزلة، وصح أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه .

جـ- وأبو الحسن الأشعرى يورد فى « مقالات الإسلاميين » (ج ١ ص ٢١٦-٢١٧؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة فى أمر التوحيد فيقول :

«أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شيخ، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض ولا عمق، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبععض، وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى عليه زمان ؛ ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات . وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تحرى عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر باليال وتصور بالوهم فغير مشبه له، لم يزل أولا سابقا متقدما للمحدثات، موجودا قبل المخلوقات ولم يزل عالما قادرا حيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيون، ولا تدركه

الابصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حتى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتساذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم في التوحيد وقد شاركهم في هذه الجملة الخوارج، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة، وإن كانوا للجملة التي يظهرونها ناقضين، ولها تاركين^(١).

د- ويلخص أحمد بن يحيى بن المرتضى (المتوفى سنة ٨٤٠هـ / ١٤٣٧م) في كتابه «المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل» ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:

«أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنياً واحداً لا يدرك بحاسة، وعدلاً حكيماً؛ لا يفعل القبيح ولا يريده؛ كلف تعويضاً للثواب، ومكن من الفعل وأراح العلة؛ ولا بد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت. ولا بد للرسول ﷺ من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وأله وسلم؛ والقرآن معجزة له؛ وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل؛ وأن المؤمن من أهل الجنة.

و(أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً، إلا من يقول بالرجاء؛ فإنه يخالف في تفسير الإيمان، وفي المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمناً.

وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه.

وأجمعوا على تولى الصحابة؛ واختلفوا في عثمان بعد الأحداث التي أحدثها؛ فأكثرهم تولاه وتأول له كما مر وكما سيأتي؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمر بن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(١) نشره سوسنة ديفلد فلزر بعنوان: «كتاب طبقات المعتزلة»، ص ٧ ص ٨ بيروت سنة ١٩٦١، النشرات

الإسلامية، يصدرها جمعية المستشرقين الألمانية هلموت ريتز والبرت ديتريش، جزء ٢١.

الحسن البصري أستاذنا وأهل بن عطاء

مولده:

هو الحسن بن أبي الحسن البصري وهو أبو سعيد، كان أبوه من ميسان (بنيسابور)، ولد في المدينة لستين بقينا من خلافة عمر، ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة، وكانت أمه مولاة لأم سلمة، وكانت ربما غابت في حاجة لأم سلمة، وأم سلمة تأخذ الحسن فتسكته بثديها، وقيل إن الحكمة التي رزق كانت من ذلك. وروى أن أم سلمة رضي الله عنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله ﷺ، فقال عمر: اللهم فقهه في الدين: قال الحسن: كنت في المدينة يوم قتل عثمان، وكنت ابن أربع عشرة سنة، وروى الحسن: أن أمير المؤمنين لما بلغه قتل عثمان، وهو في ناحية المسجد رفع يده، وقال: اللهم لم أرض، ولم أمال^(١).

وهو سيد التابعين، ومحل في الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور.

الحسن البصري وتأسيسه لعلم الكلام:

وروى داود بن أبي هند قال^(٢) سمعت الحسن يقول: كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي، ورسالاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحجاج كتب إلى الحسن: بلغنا عنك في القدر شيء، فكتب إلينا. فكتب إليه رسالة طويلة، قوله: سلام عليك أما بعد: فإن الأمير أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدركنا السلف الذين قاموا لأمر الله، واستنوا بسنة رسول الله ﷺ، فلم يظلموا حقاً، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتاجون إلا ما يحتاج الله تعالى به على خلقه، وقوله الحق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات] ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه؛ لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد، ولم يكن أحد في السلف يذكر ذلك، ولا يجادل فيه؛ لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يطلون به المحدثات ويحذرون به من

(١) فرق وطبقات المعتزلة، ص ٣٣، القاضي عبد الجبار، تحقيق د. علي سامي السهامي وعصام الدين محمد علي.

(٢) داود بن أبي هند البصري توفي سنة أربعين ومائة كان فقيها حافظاً مبيهاً نبيلاً، روى عن سعيد بن المسيب وأبي العالية، واسم أبيه أبو هند دينار بن عذافر. وقيل طهمان القشيري مولاهم. قال ابن ناصر الدين: كان داود مفتي أهل البصرة وأحد القاضين رأساً في العمل والعلم، قدوة في الدين (شذرات الذهب ج ١ ص ٢٠٨).

المهلكات، ومنها قوله: فافهم أيها الأمير ما أقوله فإنما ينهى الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد، لأنه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر] فلو كان الكفر من قضائه وقدره، لرضى عمن عمله. ومنها قوله: لو كان الأمر كما قال المخطئون، لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى: جزاء بما عملت بهم، ولم يقل: ﴿جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة]. ومنها قوله: إن أهل الجهل قالوا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [فاطر]، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها. لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق، والكفر، لقوله تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم] أى يحكم بضلالهم، وقال ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الصف].

واعلم أيها الأمير: أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون في أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والاختد بالخزم فيه، ولا يعولون في أكثر دنياهم على القضاء والقدر. ومنها قوله محتجا بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [الشمس] فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ولما توفى الحجاج، وبلغه قال: : فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، اللهم كما أمته فامت عنا سنته.

ومر الحسن بلص يصلب فقال: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاء الله وقدره فقال: كذبت، أيقضى الله عليك أن تسرق؟ وقضى عليك أن تصلب؟

وسئل أنس^(١) عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن فقل له: أتقول ذلك له؟ فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع، وسمعنا، وحفظ ونسنا.

وسمعت عائشة رضى الله عنها كلام الحسن فقالت: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ وروى نحوه عن محمد بن على..

وروى أبو عبيدة قال: لما فرغ الحجاج^(٢) من خضراء واسط، نادى فى الناس أن

(١) خادم رسول الله ﷺ أبو حمزة أنس بن مالك الأنصارى البخارى توفى سنة ثلاث وتسعين وقيل سنة تسعين أو إحدى أو اثنتين وتسعين. قدم النبى ﷺ وله عشر منين فخدمه، ودعا له بكثرة المال والولد والبركة فيهما. وكان نخله يثمر فى العام مرتين. (شذرات الذهب ج١ ص ١٠١).

(٢) الحجاج بن يوسف الثقفى: الحجاج بن يوسف الثقفى الأمير، عن أنس: قال أبو أحمد الحاكم: أهل إلا يروى عنه. وقال النسائى: ليس بثقة ولا مأمون، قلت: يحكى عنه ثابت وحמיד وغيرهما، فلو لا ما ارتكب من العظام والفتك والشر لمشى حاله. (ميزان الاعتدال: القسم الاول ص ٤٦٦).

مخرجوا، فيدعوا له بالبركة، فخرجوا، وخرج الحسن، فاجتمع عليه الناس، وخاف أهل الشام فرجع وهو يقول: قد نظرنا يا أفسق الفاسقين، ويا أخبث الأخبثين، فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فيلعنوك، ثم قال: إن الله أخذ الميثاق على العلماء ليبينه للناس ولا يكتُمونه، فبلغ ذلك الحجاج فقال: يا أهل الشام، يقوم عبد من عبيد أهل البصرة، فيتكلم بما تكلم، ولا يكون عند أحدكم نكير، ثم قال: على به، وأمر بالنطع والسيف، فاستعجل والحاجب على الباب، فلما دنا الحسن، حرك شفتيه، والحاجب ينظر، فلما دخل قال الحجاج: ههنا، فأجلسه قريباً منه وقال: ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني، عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ (١) قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي ﴿طه﴾ [طه] قال أنت سيد العلماء يا أبا سعيد، ودعا بغالية وغلف بها لحيته، فلما خرج تبعه الحاجب فقال له: ما الذي كنت قلت حين دخلت عليه. قال قلت: يا عدتي عند كربتي ويا صاحبي عند شدتي ويا ولي نعمتي ويا إلهي وإله آبائي إبراهيم وإسحق ويعقوب ارزقني مودته واصرف عني أذاه، ففعل ربي عز وجل.

وقيل له وهو متواري: قتل الحجاج سعيد بن جبير^(١) فقال: لعن الله الفاسق بن يوسف، والله لو أن أهل المشرق والمغرب اجتمعوا على قتل سعيد لأدخلهم الله النار.

وعنه: أربع خصال في معاوية^(٢) لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، واستخلافه يزيد، وهو سكير خمير يلبس الحرير، ويضرب بالطنابير، وادعائه زيادا، وقد قال النبي ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقتله حجر بن عدي فياله من حجر وأصحاب حجر، فإن قلت: فقد روى أيوب: أثبت الحسن فكلّمته في القدر، فكف عن ذلك قلت: قد روى أنه خوفه بالسلطان فكف عن الخوض فيه، وذلك لا يقتضي مخالفة ما قدمنا وقد

(١) سعيد بن جبير: في شعبان من سنة ٩٥ هـ قتل الحجاج سعيد بن جبير الوالي مولاهم الكوفي المقرئ المفسر الفقيه المحدث، أحد أعلام المشهورين وله نحو من خمسين سنة، أكثر روايته عن ابن عباس. وقيل كان أعلم التابعين بالطلاق (ص ١٠٨ شذرات الذهب، الفلاح الحنبلي).

(٢) معاوية بن أبي سفيان توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة وولى الشام لعمر وعثمان عشرين سنة وتلقاها بعد علي، عشرين إلا شهرا وسار بالريعية سيرة جميلة، وكان من دهاة العرب وحكماؤها يضرب به المثل. وهو أحد كتبة الوحى، وهو الميزان في حب الصحابة وافتتاح الصحابة. سئل الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه: أيهما أفضل: معاوية أو عمر بن عبد العزيز فقال: لغبار لحق بجواد معاوية بين يدي رسول الله ﷺ خير من عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه تعالى وأمانتنا على محبته (شذرات الذهب ج ١ ص ٦٥).

روى عن حميد قال: وددت أنه قسم علينا عزم، وأن الحسن لم يتكلم بما تكلم به،
يعنى فى القدر.

وكان الحسن فى زمان، عظيم الخطر من بنى أمية، وربما يتقى، فيظن به ما ظنوا،
وكان الحسن أخذ المذهب عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: لقيت ثلاثمائة من الصحابة
منهم سبعون بدرية.

الموقف السياسي ومشكلة مرتكب الكبيرة (١)

لم تكد تنتهى مأساة كربلاء وما أحدثته من مرارة فى النفوس وسخطا عاما سببه
الارتباك فى الرأى والفهم والموقف، وهتفت القلوب فماذا بعد الحسين إلا الشار
والقصاص.

وتفجرت مشكلة التوتر لعثمان رضى الله عنه من جديد، مع الحسين مرة ثانية
تطالب القصاص من دم الحسين، ومن يومها أصبح التاريخ تاريخ ثار وقصاص بين
الفرق الإسلامية.

والمشكلة التى أثارت -أكثر من سواها- اهتمامهم هى مشكلة مجرمى الأمة أو ما
يدعونهم مرتكبى الكبائر ومدى حدود الحرية الإنسانية وعلاقتها لسلوكها وما ترتبها من
الأعمال التى دون الشرك، فقد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف
القادة على الخلافة وما جر وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان، ونشبت
الحرب بين على بن أبى طالب وبين أصحاب الجمل، ثم بين على وبين معاوية، فتنفرق
المسلمون أحزابا وشيعا ووقعوا فى صراع دموى رهيب أجرى دماءهم الذكية أنهارا،
وأطاح بالطييين من أصلام الصحابة وأركان الإسلام... وراح المسلمون يكفر بعضهم
بعضا، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بتراشق السباب وتبادل اللعنات، يقتل
بعضهم بعضا بلا حرج، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون أحكامهم فيها
مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، كل حسب اجتهاده فكثرت فى ذلك المناظرات،
واشتدت المجادلات واختلف الرأى.

(١) راجع تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيوم.

واحتدم النقاش حول قضايا كلامية من صميم قضايا الفكر الإسلامى وتوجهاته المبكرة وعلى سبيل المثال: حول الإيمان والإرجاء وهل الإيمان وحده ينقل المؤمن؟ هل هو فقط اقتناع أو تصريح أو تصديق أو قول أو هو عمل وإيمان؟

وكذلك مشكلة مرتكب الكبيرة وحولها انشق رأى الفكرى الدينى فى شأنها وتفرقت الفرق كما انشقت وتفرقت حول التحكيم السياسى، وحول تلك القضايا تذهبت المذاهب وتفرقت الفرق، وهى ولا شك مشاكل لها صبغة اجتماعية نشأت بين المسلمين فى الأمصار كان حتما عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولاً شافية يقبلها الدين وتلتئم مع روح الشريعة السمحة، وتحددت معالم الفرق ومناهج المدارس من حلولها التى طرحتها وهى رؤية مختلفة:

١- قال أهل السنة والجماعة فى مرتكب الكبيرة التى ما دون الشرك من ملة الإسلام: إنه مؤمن فكبيرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الإيمان ولكنه يعاقب عليها.

٢- وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة فى مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكماً مخالفاً، فقالوا أن مرتكب الذنوب، كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد فى النار^(١)، ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً بدون العمل.

٣- وكما رفض الخوارج حكم أهل السنة، اعترض المرجئة على حكم الخوارج وكونوا فى مرتكب الكبيرة رأياً جاء رداً عليهم قبل غيرهم، إذ كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو عمود الدين وليس العمل، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وامتنعوا عن تعيين القصاص الذى يستحقه على كبيرته، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء.

٤- ثم تعاضم الخلاف بين الفرق الإسلامية فى هذا الصدد واحتدم الجدل، وصارت تعقد فى مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التى كان من أهمها وأشهرها

(١) العقائد الشفية ص ١١٧، هناك خلاف بين فرق الخوارج فى هذا الحكم، فقد قال الأزارقة أن مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله، وأن أطفال المشركين مشركون أيضاً؛ ولذلك احتحلوا قتل أطفال مخالفيهم، وقال الصفرية بقول الأزارقة ولم يقرروهم على استحلال قتل الأطفال وقال النجدات: إذا كان الذنب قد أجمع المسلمون على تحريمه فمرتكبه كافر مشرك، وإذا كان مما اختلف فيه فيترك أمر مرتكبه لأهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم، وقد عذروا من ارتكب ذنباً وهو يجهل تحريمه، وقال الإباضية أن مرتكب الكبيرة مع معرفته بالله تعالى وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك. (الفرق بين الفرق ص ٩٧).

حلقة الحسن البصرى، والمعروف أن الحسن البصرى حاول أن يحل هذه المشكلة فقال أن مرتكب الكبيرة المسلم «منافق»^(١) ولكن البغدادى يسفه هذا القول، ويرى أن المنافق شر من الكافر المظهر للكفر^(٢).

٥- فى ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ حكم أهل السنة، رأى فيه البعض شيئا من التساهل وحكم الخوارج، كان عظيم القسوة متناها فى التطرف كما هو شأنهم فى أكثر عقائدهم، والمرجئة جنبوا عن إعطاء حكم قطعى، فكانوا كأن لم يفعلوا شيئا، وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بادى الضعف. وهكذا كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة، ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان^(٣)، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة رائلة عن مرتكب الكبيرة^(٤)، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، ودعاه فاسقا^(٥)، وذلك هو سبب ظهور المعتزلة وسبب إطلاق اسم «المعتزلة» عليهم ويبدو من وجهة نظرنا أن قولهم بالمعتزلة وبالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزالهم فلا يميلون لهؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم معتزلة.

المعتزلة وموقفهم السياسي :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفى الإسلامى عامة، وقد ظهر لقب «المعتزلة» أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين أنصار على وخصومه، وخاصة فى معركة الجمل (عام ٦٥٦) وصفين (عام ٦٥٧)، أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من «اعتزال» واصل بن عطاء (ت: ٧٤٨) وعمرو بن عبيد (ت: ٧٦١) حلقة الحسن البصرى^(٦) (ت: ٧٢٧)، كبير علماء الدين بالبصرة فى زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكريا بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات التى دخلت الإسلام وكانت لهم ميول مذهبية، وكانوا من الأحزاب الدينية- السياسية المعارضة

(١) الملل والنحل ج١ ص ١٤٥ .

(٢) الانتصار ص ١٦٤، والعقائد النسفية ص ١١٩، المعتزلة - جار الله رعدى.

(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٧ .

(٤) العقائد النسفية ص ١١٧ .

(٥) الانتصار ص ١٦٧ .

(٦) ومع ذلك يضعه المعتزلة على رأس قائمة شيوخهم.

للامويين، أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبى من العباسيين، فأيدوا النفس الذكية، وشاركوا فى انتفاضة عام ٧٦٢ ضد الخليفة العباسى المنصور، ولكن فى عهد هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٢)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم فى عهد المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٧)، صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة فى الدولة، وكان النشاط الفكرى للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين، يحظى برعاية الخلفاء، واعتبر القول بخلق القرآن، الذى أخذ به المعتزلة والجهمية، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة، ولكن فى أيام المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحظة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية فى البلاد، وخاصة فى العاصمة، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق، بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسى فى عهد البويهيين (٩٤٥ - ١٠٥٥)، حيث ازدهرت مدرسة القاضى عبد الجبار الهمداني (ت: ١٠٢٤ / ١٠٢٥)، الذى تولى (بتعيين من صاحب بن عباد) منصب «قاضى القضاة» فى مدينة الرى (بالقرب من طهران الحالية)، ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار فى أوساط الزيدية.

وفى القرنين ١٢ - ١٣ راج مذهب الاعتزال فى خوارزم، ومع الغزو المغولى فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى انحسر تأثير المعتزلة فى الدوائر السنية بإيران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامى، وشارف على النهاية تطور الاعتزال، وعلى امتداد تاريخه كله، فى جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات التى ارتبطت باسم هذا أو ذاك من المعتزلة، وفى القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه، وبين أعلام المدرسة الأولى، فضلا عن واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد اللذين يعتبران مؤسسى الاعتزال - كان معمر بن عباد، وأبو الهذيل العلاف (ت. ح: ٨٤٠) وإبراهيم بن سيار النظم (ت: ٨٣٥ - ٨٤٦) والجاحظ (ت: ٨٦٨)، وأبو على الجبائى (ت: ٩١٥) وابنه أبو هاشم (ت: ٩٣٣)، وكان القاضى عبد الجبار وأتباعه أقرب إلى مذهب البصريين، أما مدرسة بغداد، التى أسسها بشر بن المعتمر (ت: ٨٢٥)، والتى تميزت عموما بميولها العلمية وبكونها أقل أرسقراطية، فبرز منها ثمامة بن الأشرس (ت: ٨٢٨)، والمرداد (ت: ٨٤٠) وأحمد بن داود (ت: ٨٥٤) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخى الكعبى (ت: ٩٢٩ - ٩٣١)، وقد دارت المناظرات بين المدرستين حول «دقائق الكلام» خاصة، ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من

خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلتنا من المعتزلة - «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبي رشد النيسابوري (ت: ١٠٢٤)، تلميذ عبد الجبار.

أصل نشأة الاعتزال:

يحكى المؤرخون سبب ظهور المعتزلة: أن أحدهم دخل على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقادا.؟» «فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر».

قال صاحب كتاب الانتصار^(١): لم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل:

أحدها: قول الخوارج في الإكفار.

والثاني: قول المرجئة في الإرجاء.

والثالث: قول الحسن في النفاق.

فجاء واصل بن عطاء وقال بالتوسط.

وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم يجمعون والمرجئة على أن أصحاب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره: كافر.

وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره: مؤمن.

وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

وقال واصل هو أي صاحب الكبيرة مع فسقه وفجوره ليس بمؤمن وليس بكافر إنه في منزلة بين المنزلتين^(٢).

وكان رأى المرجئة من بين هذه الآراء يفتح الباب واسعا أمام كل الآراء الداخلة في الإسلام أو الخارجة عنه، وأتاحت القول بفصل الإيماني عن العمل والإيمان عن

(١) الانتصار ص ١٦٤ - ١٦٨ .

(٢) الانتصار - الحياط - تحقيق نيزج .

التصديق، والإيمان عن الإقرار واكتفت بقصر الإيمان على المعرفة بالله وحسب فترك العبادات واقتراف السيئات واكتساب المعاصي، والإفساد في الأرض، أى أن فعل كل تلك المحرمات في نظر المرجئة، لا يضر الإيمان، فالإيمان في نظرهم: هو معرفة الله فقط وإن كان لا يخالطه تصديق أو إقرار أو فعل، ولو وزنت هذا الرأي المرجئي على أصول الكتاب والسنة ومبادئ العقل الصحيح فلا تجد لها في الكتاب سنداً ولا في العقل برهاناً، إنما تتصرف آراؤهم في إيهامها واحتمالاتها وعدم الجزم بالحكم إلى نوع من أنواع الملق السياسي الذي يبرر وضعاً قائماً ليس له من دليل الشرعية سوى أنه قائم وواقع ويبدو من تسميتهم بالمرجئة مدى حرصهم على الوقوف في مفترق الطرق بين الإهمال والإهمال، إهمال الحكم طمعاً في الرجاء، وإهمال الالتزام بأركان الإيمان أملاً في الله، فموقفها فيه مصالحه الشخصية وفيه أيضاً مخاصمة الالتزام بالمبادئ فيها الرأي ونقيضه، وذلك مثل رأيهم في خلق القرآن يحتمل الوجوه الثلاثة: مخلوق، غير مخلوق، التوقف وأن آراءهم في الإيمان تحتل وجوهاً عشرة وهذا ولا شك تعطيل للنصوص وخروج عن حد الاعتدال، وفيه أيضاً انصراف الناس ولا شك عن العناية بالوحي والفهم الصحيح له، وكما وصفها البغدادي «وقولها خارج عن التعارف والعقل»^(١)، وكان توقفها عن الحسم أتاح للمذاهب وللفرق الإسلامية وغيرها التنطع في الدين وأتاح للدولة الأموية أن تستعين بها كموقف يساعد أمام تطرف الخوارج في ارتكاب الكبيرة وكان رأيهم السياسي في الإمامة مع الخوارج ساعد بنى أمية على الوقوف أمام الشيعة الذين يحصرونها في على وآل بيته.

وكان التوقف في الحكم على مرتكب الكبيرة، بالكفر أو بالمنزلة بين المنزلتين أو مؤمن فاسق، يعنى عند المرجئة، من جانب آخر، تمكين المختلفين في الرأي من العيش معاً [فكرة قبول الآخر] في دار الإيمان، من هنا لحقهم معنى الإرجاء، وهو ما يعنى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة حفاظاً على وحدة المجتمع الإسلامي.

فصاحب الكبيرة لديهم مؤمن وعضو في جماعة المؤمنين، وكانوا ضد الخوارج الذين يزعمون أن العالم دار كفر، بينما المرجئة يزعمون أن العالم دار إيمان، ويدخل مرتكب الكبيرة في إمرة المسلمين دون الخوارج الذين يخرجونه إلى دار الكفر وإهدار دمه.

(١) الفرق بين الفرق تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

التهنية والرد على أهل الأهواء والبدع أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن المالطي الشافعي ص ٣٧٧ تحقيق محمد راهد بن الحسن الكوثري.

ومن مبادئ المرجئة: لا ينفع مع الكفر طاعة.

كما لا يغير مع الإيمان معصية.

كذلك يرد المرجئة تكرار فكرة العفو والمغفرة.

وكانت مبادئ المرجئة في عدم الحكم - من جانب آخر - أن وحدت الاتجاهات المختلفة للمعارضة السياسية الدينية للحصول على حقوق المواطنة الكاملة.

وكانت عقيدة القضاء والقدر (الختمية الجبرية) التي أسهمت في قيام الدولة الأموية هي نفسها التي حاولت الدولة الأموية أن تتخلص منها قبل أن تسقطها حين بدأ الناس ينسحبون من عقيدة الاستسلام والخنوع.

١- المعتزلة وألقابها:

غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائها وأشهر أعلامها، وقد كثر الخلاف في منشئه، فالبغدادى يقول:

١- أن أهل السنة هم الذين دعواهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها في مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين منزلة الإيمان والكفر^(١).

٢- وروى الشهرستانى سببا آخر، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصرى في مسألة مرتكبى الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك رأى وجلس قرب إحدى إسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصرى: «اعتزل عنا واصل».

فسمى هو وأصحابه معتزلة^(٢).

٣- أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذى سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسى (+ ١١٧ هـ = ٧٥٣ م).

وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه، دخل يوما مسجد البصرة، وكان ضريرا فإذا بعمر بن عبيد ونفر

(١) الفرق بين ص ٩٤ ، ٩٨ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٥٥ .

معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصرى وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن، فلما صار معهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة!! وقام عنهم، فسموا معتزلة من وقتها.

٤- ولكن الدكتور نيرج المستشرق يعترض على هذه التسمية ويرى أنها غير معقولة ولا وجه لها، إذ ورد تسمية هذه المدرسة بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جار مثل هذه التسمية.

ثم إن لها عدة نظائر في عرف ذلك الزمان كالمرجئة يرادفها أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجاء، والرافضة التي يرادفها أهل الرفض ومن قال بالرفض^(١)، ويؤيد اعتراض نيرج ما أورده المسعودى من أن كلمة «اعتزال» فى اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أى باعتزال صاحب الكيبرة عن المؤمنين والكافرين^(٢).

وبما لا ريب فيه أن رأى المسعودى أقرب من غيره إلى الصواب وأدعى إلى الإنصاف.

٥- ذهب بعض العلماء المحدثين أن يجدوا لهذا الاسم تعليقات أخرى: فمن رأى جولديهر المستشرق أنهم سموا معتزلة؛ لأن رؤساءهم الأولين كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والمردار والجعفرين: جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد، لكن يضعفه أن جماعة الزهاد لم يطلق عليهم هذا الاسم وهم أدخل فى الزهد من المعتزلة^(٣)، ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد بأن قوماً من أسلم من اليهود أطلقوه عليهم، والذي نبهه إلى ذلك ما قرأه فى كتاب الخطط من أن بين الفرق اليهودية التى ظهرت بعد العودة من السبى فرقة يقال لها الفروشميم Pharisees ومعناها المعتزلة^(٤).

فيقول أحمد أمين أن المعاجم اللغوية الحديثة تثبت أن معنى فروشميم هو: المعتزلة.

وهذا المعنى ينطبق على المعنى الذى تؤيده كلمة معتزلة، وقد كان الفروشميم يتكلمون فى القبر كالمعتزلة ويقولون ليس كل الأفعال خالقها الله تعالى، فلا يبعد

(١) مقدمة كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٥٢ .

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢، ج ٧ ص ٢٣٤ .

(٣) نقلاً عن «شرح مختصر الفرق بين الفرق» لفيليب حتى ص ٩٨ .

(٤) الخطط ج ٤ ص ٣٦٨ .

والحالة هذه أن يكون بعض اليهود الذين أسلموا قد أطلقوا على المعتزلة هذا اللفظ لما رأوه وبين الفروشيم من شبه في القول بالقدر^(١) غير أنه استبعد ذلك، لا سيما وأن انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تم بطريقة مخالفة تماماً لاعتزال المعتزلة^(٢)، قول فيه غرابة شديدة فهو يتأول لمدرسة إسلامية عربية خاصة نسبة لليهودية، ومثل هذا الرأي يمثل نزعة تميل إلى ربط ما هو عربي إلى غير عربي ولا نرى حاجة إلى هذا التمثل.

٦- قال أبو بكر الأنخيد المشهور عند علمائنا، أن هذا الاسم حدث بعد الحسن؛ لأن عمرو بن عبيد لما مات الحسن وجلس قتادة اعتزله عمرو ونفر معه فسماهم قتادة «المعتزلة» واتصل ذلك بعمرو فأظهره وتقبله وارتضى به، وقال لأصحابه: إن الاعتزال وصف مدحه الله في كتابه فهذا اتفاق حسن فاقبلوه^(٣).

٧- وذهب ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغدادى احتجاجاً شديداً فى كتابه: «المنية والأمل»، وقال: إن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم^(٤) وأنهم لما يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه فى الصدر الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئاً فلأنما الأقوال المحدثه والمبتدعه واعتزلوها^(٥) ويحاول ابن المرتضى أن يجد مخرجاً جميلاً لاسم الاعتزال معتمداً على بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وذلك مثل:

١- ﴿وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل]، وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢- «من اعتزل الشر سقط فى الخير».

٨- روى سفيان الثورى عن ابن الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبى ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاهما الفئة المعتزلة» ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمة، فقالوا له: سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروى «الفئة الناجية» بدل المعتزلة^(٦).

(١) فجر الإسلام ج١ ص ٣٤٤ - ٣٤٥.

(٢) المقالة فى الموسوعة البريطانية ج١٧ ص ٦٨٩.

(٣) المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج للإمام بدر الدين بن محمد بن عبد الله الزركشى - حققه وعلق عليه حمدى بن عبد المجيد السلفى.

(٤) المنية والأمل ص ٢.

(٥) المنية والأمل ص ٤.

(٦) المنية والأمل ص ٢ - ٣.

٩- ويحاول الإمام ابن المرتضى (٨٤٠هـ = ١٤٣٦م) أن يظهر أنهم أقدم من ذلك بكثير، فقد وضع لهم سندا ينتهي إلى النبي ﷺ، فهو يروى عن أبي إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة: وسند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبي هاشم عبد الله، وأخذه هذا عن أبيه محمد ابن الحنفية، وهذا عن والده علي بن أبي طالب وأخذه علي عن النبي ﷺ^(١)، ويستدل ابن المرتضى على صحة هذا القول بأن محمد ابن الحنفية هو الذي روى واصلًا وعلمه حتى تخرج واستحكم^(٢) وأخذ عنه علم الكلام^(٣)، وقيل: سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد ابن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء»^(٤).

١٠- وذكر الخوارزمي أن أبا هاشم قال للسائل: «انظر إلى أثره في واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ماذا أقول في جمر هذا شرره، وفي سيف هذا أثره، وفي كريم هذا نتاج سؤده وأثار يده... ١٢٠»^(٥).

١١- روى الشهرستاني أن واصل بن عطاء، أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية^(٦).

١٢- ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة، حملهم على وضعه ونسبته إلى علي بن أبي طالب أن عددا كبيرا منهم دخل في مذهب الاعتزال في القرن الرابع الهجري^(٧)، ولذلك فهو لا يرد مفصلا إلا في كتاب إمام الزيد الشيعي في اليمن.

١٣- وهناك رواية أخرى تقول أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصري^(٨)، يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحدا منهم، لأنه قال بالعدل ونفى القدر في رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان^(٩)، وقد أقر واصل في رسالة أرسلها

(١) النية والامل ص ٤ - ٥ .

(٢) النية والامل ص ٥ .

(٣) النية والامل ص ١٠ .

(٤) النية والامل ص ١١ .

(٥) رسائل الخوارزمي ص ٥٠ .

(٦) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٧) الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري لأدم متز ج ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

(٨) الملل والنحل ج ١ ص ٥٧ .

(٩) النية والامل ص ١٢ - ١٤ .

إلى عمرو بن عبيد، قبل أن ينضم عمرو إليه، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه، أنه على طريقة الحسن البصري وعلى آرائه^(١)، ويذكر الخوارزمي أن المعتزلة كانوا يعتقدون بالحسن البصري اعتداد الحجازيين بالشافعي والزيدية بزيد بن علي^(٢)، فإن كان واصل قد انشق عن الحسن البصري في مسألة مرتكبي الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه في الأصول الأخرى كنفى القدر.

١٤- يذهب المالطي، إلى القول، وهو قول لم أطلع عليه عند غيره من كتاب الفرق أو من المؤرخين وغير غريب بالنسبة لنشأة الفرق الإسلامية فهي قد نسبت وترعرعت في أحضان السياسة ومشاكلها وقضاياها، وأكد أميل إلى الأخذ به فهو يتفق مع الجحوى العام للسياسة ويشارك الأسباب المشتركة التي ساهمت في نشأة الفرق الإسلامية، وهو قوله: «وهم سمو أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي، معاوية، وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشاغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة^(٣)».

وهذا القول يرشح الأخذ به لدينا أنه يستبطن محبة آل البيت وميلهم إلى حق على الشرعى في الخلافة وصمتهم على بيعه يزيد وإعراضهم عنه وعدم المشاركة، وهو رأى يفسر معنى ميل الشيعة إلى الأخذ بالاعتزال كما أن المعتزلة يعتبرون في بعض أفرعهم يعدون من الشيعة.

أما القول بأنها من إطلاقات الحسن البصري عليهم بعد رأيهم في مرتكب الكبيرة، فهو قول مشهور وأولى بالرفض لأن العبارة التي قالها الحسن البصري لا ندرى ماذا تعنى وهذا يترتب على شكل نطقها:

* فهل هي: اعتزلنا واصل.

* أم هي اعتزلنا واصل.

فالأولى: تعنى خاصمتنا واصلًا برأيه في الكبيرة وقوله بالمنزلة بين المنزلتين، وبالتالي يكون هو الذى قرر الاعتزال وليس واصلًا.

(١) العقد الفريد جـ ١ ص ٢٠٨.

(٢) رسائل الخوارزمي ص ٣٨.

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

ونرى الثانية: تعنى: خاصمتنا واصل بقوله: بالمنزلة بين المنزلتين فى صاحب مرتكب الكبيرة وبالتالى يكون واصل هو الذى أراد الاعتزال ليس بالرأى وحده، بل بالرأى والمكان والاستقلال وعلى أى توجيه من التوجيهين هو مريب، ولا ريب، فإن واصل ليس هو الوحيد الذى خالف البصرى، فالخوارج لهم رأيهم فى الكبيرة، والمرجئة لهم رأيهم فى الكبيرة، والقدرية لهم رأيهم فى الكبيرة، فلم يكن الخلاف حول الكبيرة: من بدع المعتزلة وحدهم، فكان هناك حكم أهل السنة الذى رأى فيه البعض تساهلا وكان هناك حكم الخوارج الذى كان عظيم القسوة فى التطرف وكان هناك المرجئة فوقفوا عن الحكم وأرجأوا الحكم لله، وهكذا كان الباب واسعا والمجال مفتوحا لظهور آراء أخرى، فإن واصل بن عطاء وهو معروف بمناظراته للجهمية والسمنية وبعض آخر من أصحاب المقالات والزندقة، فأدلى برأيه حسب ما اهتدى إليه وهو أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين؛ الإيمان والكفر، ودعاه: فاسقا، وهكذا تميز المعتزلة بالقول بالمنزلة بين المنزلتين.

وعلى أثر القول بها حملوا لقب الاعتزال، وهذا ولا شك لا نراه بعيدا بل وأولى بالقبول على نحو ما ذهب إليه الملطى بأنه يعنى موقفا سياسيا وهو قضية الخلافة التى فجرها معاوية مرة ثانية مع ابنه يزيد ونقم عليه الحسن البصرى حين قال: أربع نخصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وادعائه زيادا، وقد قال النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر». وقتله حمجر بن عدى فإيا له من حجر وأصحاب حجر، واستخلافه يزيد، وهو سكير يلبس الحرير ويضرب بالطناير^(١).

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين على الخلافة، وكان أهل ذلك العصر مختلفين فى هذه المسألة أيضا.

فشية على بن أبى طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه فى الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا فى المساجد، والخوارج يقولون أن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا وأن عليا كان على حق فى قتال أصحاب الجمل. وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطاهم لم يكن كفرا ولا فسقا، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن

(١) فرق وطبقات المعتزلة: القاضى عبد الجبار المتوفى ٤١٥ .

إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وخرج عليها، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ، غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما^(١)، كذلك قال في أصحاب الجمل وفي المتلاعبين أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، وإذا كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفضت شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو ابن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهما جميعاً^(٢).

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، وكانت آراء الأحزاب الإسلامية في الخلافة متضاربة: فأهل السنة يقولون أن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش، وأنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها، والشيعة يرون أن الإمامة محصورة في أولاد علي ابن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ بالتعيين الإلهي، والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامي ولو كان عبدا حبشياً، فجرب واصل أن يوحد هذه الآراء المتباينة ويكون منها حلاً يرضى الجميع ويجيء وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال أن الإمامة باختيار الأمة، وحجته في ذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، ولا رسول الله ﷺ ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه، وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج فلماذا لا يكون سبب إطلاق اسم المعتزلة عليهم سبباً سياسياً؟

٢- أهل العدل والتوحيد :

روى المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد^(٣). وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة^(٤) وجاء في صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفى القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيهاً لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل^(٥).

(١) الملل والنحل ج١ ص ٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، ٤١٥ - ٤١٦ .

(٤) المنية والامل ص ٢ .

(٥) صبح الأعشى للقلقشندى ج١٣، ص ٢٥١ .

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد^(١)، فقد كان صاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم^(٢).

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ «العدل» («العدليين» ، «أهل العدل») لأخذهم بالأصل الأول، وبـ «الموحدة» لأخذهم بالثاني، وبـ «أهل العدل والتوحيد» -وهو اللقب الذى اشتهروا به- لأخذهم بالأصلين، ولقول المعتزلة بأن الإنسان «خالق» أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ «القدرية»، وهى التسمية ذات المدلول السلبى، الذى ارتبط بالحديث المنسوب إلى النبى ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»، فقد كان هؤلاء الخصوم يرون فى وصف المعتزلة للإنسان بأنه «خالق» أفعاله، وفى إنكارهم -فى سياق ذلك- أن يكون الإله خالق الشر، ضربا من تنويه المجوس، القائلين بإلهين، واحد للخير وآخر للشر، أما المعتزلة فقد تبرأوا من لقب «القدرية»، مؤكدين أن معارضيتهم بالذات، بقولهم إن أفعال الإنسان مقدرّة عليه، هم الأحق بهذا اللقب، وبالذم الذى يتضمنه الحديث النبوى، سمّوا خصومهم فى خلق الأفعال بـ «الجبرية» و «المجبرة»، وفيما بعد استقر لفظا «القدرية» و «الجبرية» للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أم هو مجبر عليها، موقفى التخيير والتسيير.

٣- أهل الحق :

يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدريّة والمجورة والمشبّهة والحشوية^(٣).

٤- القدرية :

من البحوث التى تعتبر من تجدييدات المعتزلة مسألة الاختيار والقدرة الإنسانية، وأدرجها علماء الكلام تحت اسم «القدرية» ومن الصعب تحديد معنى القدرية فهى أطلقت على الشئ ونقيضه :

• فعند ابن قتيبة^(٤) : هم الذين أضافوا القدرة إلى أنفسهم على معنى أنهم أصحاب الاختيار، وهم الذين يخالفون الجبرية.

- وأطلق قديما على الجبرية الذين يقولون بالقدر خيره وشره.

(١) للمنية والامل ص ٢ .

(٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى ج٦، ص ١٩٠ ، ٢٨٦ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، المعتزلة وهدى جاد الله .

(٤) تاريخ مختلف الحديث .

- وزيد بن علي كان يقول: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله.

وقال بعضهم: إن الله تعالى يخلق الخير وإن الشيطان يخلق الشر^(١)، وهذا ما جعل الأشعري^(٢) يسميهم «مجوس الأمة».

يقول المقدسي: من غلبة المعتزلة على القدرية أنه لا يميز إحداهما من الأخرى إلا كل نحير، وحاول القاضي عبد الجبار: أن يثبت من الأحاديث أن اسم القدرية لا ينبغي أن يطلق على المعتزلة بل على القائلين بالقدر خيره وشره.

أما عن فرقة القدرية فقد سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها في نفى القدر فعلق بهم، ذلك اسمها وخصوصاً أنهم يعتبرون غيلان الدمشقي واحدا منهم^(٣)؛ ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينوري^(٤) والبغدادى في كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة.

قال الشهرستاني: المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية؛ وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدرهم وإنكارهم القدر فيها موافقة لرأى معبد الجهني، وغيلان الدمشقي القدريين.

وقال أبو منصور البغدادى في كتاب (الفرق) في تعداد المسائل التي اتفق عليها القدرية المعتزلة: ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لاكساب الناس، وأن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله تعالى إليه: قدرى بفتح القاف، لذلك أنصف الشهرستاني حين أطلق على نفاة قدرة الإنسان: الجبرية أى مجبرون على أفعالهم.

راج هذا المذهب في العصر الأموى، ووجد فيه الأمويون تبريراً لأفعالهم حيث إن الأفعال تقع بقدر الله وليست بقدرة الإنسان، وعلى أساس القول بالجبرية ظهرت مشكلة مجرمى مرتكب الكبيرة وظهر أثر هذه المشكلة في الخلاف، واضحاً، بين الفرق: على أربعة آراء، وعلى أساس هذه الآراء ظهرت مفاهيم الإيمان، هل معرفة-

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) ابن قتيبة مختلف الحديث.

(٣) الانتصار ص ١٢٧، والمنية والأمل ص ١٥.

(٤) كتاب المعارف ص ١٣٥.

تصديق-إقرار-وهل الفعل الإنساني يزيده أو ينقصه؟ وهل يترابطان أو على الإرجاء، وهكذا كان النقاش يدور حول الإيمان والإرجاء، وهل الإيمان وحده هو الذى ينقذ المؤمن أو يدخل فيه العمل.

وربما كان إطلاق اسم قدرية البصرة عليهم على ما بينهم من خلاف فى المفهوم كما بينا من قبيل ذمهم جميعا.

يقول الشهرستاني:

الجبر: هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، و«الجبرية» أصناف:

فالجبرية الخالصة: هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت القدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا، فليس بجبرى.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة أثرا فى الإبداع والأحداث استقلالا جبريا ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها: جبريا، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا، والمصنفون فى المقالات عدوا «التجارية» والضرارية من «الجبرية» وكذلك جماعة «الكلاية»: من الصفاتية و«الأشعرية» سموهم تارة «حشوية» وتارة «جبرية» ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من «التجارية» و«الضرارية» فعدناهم من «الجبرية» ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعدناهم من «الصفاتية».

أما أصحاب «جهنم بن صفوان» وهو من «الجبرية الخالصة» فظهرت بدعته «بترمذ» وقتله «سالم بن أحوز المازنى» (بمرو) فى آخر ملك بنى أمية، وقد وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية، وراد عليهم بأشياء:

منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضى تشبيها فنفى كونه: حيا، عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شئ من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق.

ومنها إثباته علوما حادثة للبارى تعالى لا فى محل، قال: لا يجوز أن يعلم الشئ.

ومنها قوله: من أتى «المعرفة» ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن. قال: والإيمان لا يتبعض أى لا ينقسم إلى: عقد

وقول، وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على غلط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض، وهو أيضا موافق «للمعتزلة» في: نفى «الرؤية» وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود «السمع».

٥- الثنوية والمجوسية:

يقول المقرئ، إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد^(١)، وكان المعتزلة الأقدمون يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر^(٢)، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه الأثنية سموا مجوس الأمة الإسلامية، وقد أتى عن النبي ﷺ أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنازتهم»^(٣).

ولا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم، وهم إنما اتصلوا من اسم القدرية وأنكروه بقوة وشدة تخلصا من وصمة لقب المجوسية^(٤).

٦- الجهمية:

كذلك يلقب المعتزلة بالجهمية، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية.

فلما قام المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها في خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية، وصاروا يعرفون به عندهم، ويقول الشيخ جمال الدين القاسمي الدمشقي: فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام ووافقتها عليها، وإن كان لكل فروع واختيارات غير

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) الحلط ج ١ ص ١٦٩.

(٣) تأويل مختلف الحديث ص ٥.

(٤) تأويل مختلف الحديث ص ٩٦، ٩٨ والإبانة ص ٧٣.

ما للأخرى^(١)، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة. فالإمام أحمد في كتابه الرد على الجهمية، والبخارى في الرد على الجهمية ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد ومناقشة جهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها في الظهور، بل هي أول فئة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل، وقام حزبها بالدعوة إلى مذهبها في ريعان الدولة الأموية كما تقدم؛ لذا غلب عند السلف اسمها على غيرها من قاربها وتلقى عنها.

بما ذكرناه يزول الإشكال والاشتباه الذي يراه بعضهم من ذكر الجهمية في تلك المسائل، مع أنها في عرفهم وما يدرسونه في كتب الكلام المتأخرة مضافة إلى المعتزلة، وحاصل دفع الإشكال أن تلقيهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة، وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها. قال الغزالي: وأولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا، وأولوا المعراج ورعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر^(٢)، وجملة أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، والجنة واشتمالها على الملاذ المحسوسة، وبالنار وباشتغالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود.

قال الإمام ابن تيمية^(٣): لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التسجيم وإبطال صفات الله تعالى، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، فكل معتزلي جهمي، وليس كل جهمي معتزليا، لكن جهم أشد تعطيلا، لأنه ينفي الأسماء والصفات، ويشتر الميرسي كان من المرجئة ولم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية.

ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة، ويظهر قول

(١) الملل والنحل ج ١ ص ٥٠ وصحيح الأعمش ج ١٣ ص ٢٥١.

(٢) إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٢٥٠.

(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٥٦.

القاسمى جليا فى كلام الإمام ابن تيمية الحرانى وفى كلام تلميذه ابن قيم الجوزية، فإنهما كليهما يردان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة.

وكما تنصل المعتزلة من اسم القدرية كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهمية، وتبرأوا من جهنم وأصحابه الجبرية، فكان عندهم فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم الرافضى^(١).

٧- الخوارج،

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعونهم «مخانيث الخوارج» ذلك بأن المعتزلة، ولا سيما شيخاهم الأولان واصل بن عطاء وعمرو بن هبيد كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار مع قولهم أنه ليس بكافر^(٢).

٨- المعطلة،

كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته^(٣)، أى تجريده تعالى منها، وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجومها، فإن أهل الموصل أخذوا، بعد هزيمة مروان بن محمد، يسبونهم وينادونه: يا معطل^(٤)، لأن مروان كان على مذهب المعطلة، وحين قام المعتزلة، واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفى الصفات، لزمهم اسم المعطلة.

وقد وضع ابن قيم الجوزية كتابه «الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة فى الدرجة الأولى.

٩- شيعة المعتزلة،

والفرقة الرابعة من الزيدية: هم معتزلة بغداد، يقولون بقول الجعفرين؛ جعفر بن مبشر الثقفى، وجعفر بن حرب الهمدانى، ومحمد بن عبد الله الإسكافى وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضل على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة، ورعوا أن

(١) الانتصار ص ١٢٦.

(٢) مروج الذهب ج ٦ ص ٢٢.

(٣) الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٩٢.

(٤) ابن الأثير ج ٥ ص ١٧١.

إمامة المفضول على الفاضل جائزة لما ولى النبي ﷺ عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار فى غزوة ذات السلاسل .

. وقالوا: لو أن رجلا عالما قارئا، وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه، جاز ذلك بعد أن يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة، قالوا: فكذلك يبايع المفضول على الفاضل إذا علم أنه يقوم بالإمامة، ويؤدى حقها، ويعلم علمها، قالوا: فكذلك فعل أصحاب رسول الله ﷺ حيث رأوا أبا بكر- وإن كان على أفضل منه- يصلح لهم فولوه ورضى به على، وتابعهم، وأخذ العطاء منهم، وضرب بين أيديهم بالسوط وصلى خلفهم، وتزوج من سبيهم أم محمد ابن الحنفية، فأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وطلحة، والزبير، وعائشة، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة وأزواج النبي ﷺ كلهم فى الجنة لا شك فيهم، وأن عليا أفضلهم ويتولونهم وجميع الصحابة إلا أن هؤلاء الذين شهدوا لهم بالجنة لقول النبي ﷺ: «عشرة فى الجنة» وقوله ﷺ: «أزواجى فى الدنيا أزواجى فى الآخرة»، ويتبرؤن من أبى موسى الأشعرى، والمغيرة بن شعبة، والوليد بن عقبة، وطوائف زعموا أنهم ماثلوا على عداوة على مع معاوية رضى الله عنهم، وركنوا إلى الدنيا وآثروها على الآخرة، ويتبرؤن ممن يتبرأ من أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وهؤلاء العشرة الذين بشروا بالجنة، ويقولون: من تبرأ منهم فهو فاسق عاص، ويقولون: على أفضل الأمة بعد رسول الله ﷺ ويعتدون بشهادته ويأخذون بقوله فى العدل، والتوحيد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول بإحباط الأعمال والقول بالفرض، ويقتدون به فى قتال أهل الصلاة ويقولون: هو إمامنا، ومعلمنا، وحجة الله علينا بعد رسول الله ﷺ، وهؤلاء هم الشيعة الخالص عندهم .

واصل بن عطاء ومدرسته الخلافية

نشأته:

هو واصل بن عطاء، أما عن لقبه فقد لقب واصل «بالغزال»^(١) وقد كشف لنا المبرد^(٢) عن السبب في تلقيبه بالغزال فذكر أنه لم يكن غزالا ولكنه كان لقب بذلك لأنه كان يكثر الجلوس في الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، وكان واصل بن عطاء يلازم في سوق الغزل شخصا معيناً كان صديقا له هو أبو عبد الله الغزال^(٣) مولى قطن الهلالي^(٤) ويقال أنه رضيع لواصل^(٥).

وأما تاريخ ولادته فقد اتفق المترجمون لواصل على أنه ولد سنة ٨٠هـ/٦٩٩م بمدينة الرسول ﷺ ويبدو أنهم قد اعتمدوا في ذلك على قول ابن الحسين الخياط الذي نقله صاحب الأمالي^(٦).

أورد القاضي عبد الجبار^(٧) رواية تفيد أن واصل بن عطاء ورث عن أبيه عشرين ألف درهم وأنه لم يمس منها شيئا وأمر أن تجعل في كوة فحرس خلف باب داره ثم قال لأصحابه من احتاج إلى شيء منه فليأخذه، من كان عنده فضل فليبق لمن يحتاج إليه وهذه الرواية حسمت الخلاف الدائر حول: هل ولد حرا أم على الرق؟ ولأن معنى ذلك أنه كان حرا وبالتالي فإن واصل قد ولد على الحرية ما في ذلك شك.

ذكر القاضي عبد الجبار أن من بعض الأقوال: موالاته لبني هاشم^(٨) ولعل الذين ذكروا أنه كان مولى لبني هاشم استندوا إلى الروايات القائلة بأنه ربه محمد بن الحنفية^(٩) وأخذ علومه عنه وعن ابنه أبي هاشم^(١٠) ويبدو أن صلته بالبيت الهاشمي هي

(١) القاضي عبد الجبار، فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٩ تحقيق فؤاد سيد-الدار التونسية للنشر ١٩٧٤
واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية د. سليمان الشوابشي.

(٢) الكامل ١٢٣/٢.

(٣) ابن المرتضى النية والامل ص ٤١ تحقيق سامي النشار ومن معه القاهرة ١٩٧٢.

(٤) ياقوت معجم الأدباء ٢٤٣/١٩.

(٥) أمالي المرتضى ١٦٣/١.

(٦) الشريف المرتضى ١٦٤/١.

(٧) فضل الاعتزال ص ٢٣٩ و فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ القاضي عبد الجبار.

(٨) أمالي المرتضى، ١٦٣/١، ابن المرتضى: النية والامل، ص ٢٩.

(٩) البلخي: باب ذكر المعتزلة ص ٦٤ المنشور ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة.

(١٠) فضل الاعتزال، ص ٢٣٤ و فرق وطبقات المعتزلة القاضي عبد الجبار تحقيق وتعليق د. على سامي النشار،

عصام الدين محمد على.

التي دفعت زيد بن علي على التلمذة عليه. لكن الإمام ريذا أسندها إلى علمه حين رد زيد على أخيه جعفر الصادق قائلا له: ما منعك من اتباعه إلا الحسد^(١).

ولقد نشأ واصل بن عطاء بعاصمة الإسلام الأولى مدينة الخلافة الإسلامية فإنها كانت موطن البقية الباقية من الصحابة من المهاجرين والأنصار الذين لجؤا من بطش الأمويين في واقعة الحرة.

كانت المدينة مركزا هاما من مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر بها أساطين العلم من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة الأحاديث وتلقوا عنهم الفتاوى ومناهج الفقه، ومن أبرز هؤلاء نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة (١٢٩هـ-٧٣٩م) وهو الذي لقب بـفقيه المدينة، وقد بعثه عمر بن عبد العزيز إلى مصر ليعلم أهلها القرآن والسنة^(٢) وسعيد بن المسيب المتوفى سنة (٩٤هـ-٧١٣م) الذي كان رأس من بالمدينة في دهره والمقدم عليهم في الفتوى حتى سمي بفقيه الفقهاء^(٣)، وعروة بن الزبير المتوفى سنة (٩٣هـ-٧١٢م) الذي وصفه الزهري بأنه بحر لا ينزف^(٤)، وابن شهاب الزهري المتوفى سنة (١٢٤هـ-٧٤٣م) وكان من أكبر علماء المدينة في عصره وهو أول من دون علم الحديث^(٥)، وبذلك بلغت المدينة شأنا علميا كبيرا في العهد الذي ولد فيه واصل حتى أنها كانت مقصد طلاب الحديث وطلاب الفقه وطلاب السير والمغازي^(٦) كما ذكر ابن الأثير أن عبد العزيز بن مروان بعث ابنه «عمر» إلى المدينة للتأديب بها^(٧) ولعل كثرة العلماء بالمدينة هي التي أغنت الإمام مالك عن الارتحال في طلب العلم مع أن الرحلة في ذلك الوقت كانت من أهم مقومات العالم ولا سيما للمحدث.

ولهذا كان الناس يفضلون الأخذ برأي أهل المدينة. وقوى هذا الاتجاه الإمام مالك ابن أنس الذي اعتبر عمل أهل المدينة مصدرا تشريعا بعد الكتاب والسنة وقول الصحابي والإجماع مقدما إياه على القياس^(٨).

روى عن أم يوسف زوجة واصل أنها قالت: كان واصل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ولوح ودواة موضوعين بجانبه فإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٦ القاضي عبد الجبار.

(٢) الذهبى، تذكرة الحفاظ ٨٧/١ مطبعة دائرة المعارف النظامية حيدر آباد الداكن.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٣٤٩، ١١٩/٥ دار صادر بيروت ١٩٥٧.

(٤) ن.م. ١٧٨/٥.

(٥) تذكرة الحفاظ، ٩٦/١، وفيات الأعيان ٤٥١/١، تهذيب التهذيب ٩/٤٤٥.

(٦) أحمد أمين: فجر الإسلام ص ١٧١ ط رابعة القاهرة ١٩٦٤.

(٧) ابن الأثير الكامل ١٥٤/٤.

(٨) القاضي عياض: ترتيب المدارك تحقيق أحمد بكير ١/٦١، ٦٤ منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت.

فكتبها ثم عاد في صلاته^(١) كما أنكر واصل على عمرو بن عبيد جرأته في التفسير وتعسف في التأويل وتخريجه للأحاديث على غير وجهها^(٢) ولعل اهتمام واصل بالفقه وبلوغه رتبة الاجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى^(٣) أكبر دليل على تأثير المدينة في تفكير واصل^(٤).

تلمذة واصل على محمد ابن الحنفية :

لم يسم المؤرخون هؤلاء الشيوخ على الرغم من كثرتهم إلا اثنين وهما محمد ابن الحنفية وابنه عبد الله المكنى بأبي هاشم.

فقد ذكر البلخي أن محمد ابن الحنفية روى واصل بن عطاء وعلمه وكان مع ابنه أبي هاشم في الكتاب ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة.

وحكى البلخي عن بعض السلف من المعتزلة أن أبا هاشم سئل عن علم أبيه فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره في واصل^(٥).

ويروى عن شبيب بن شيبه^(٦) أنه قال: ما رأيت في غلمان ابن الحنفية^(٧) أكمل من عمرو بن عبيد فقيل له: متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟

فقال: إن عمرا كان غلام واصل وواصل غلام محمد ابن الحنفية وقد تابع القاضي عبد الجبار البلخي في هذه الرواية فذكر أن واصل قد تتلمذ على يد محمد ابن الحنفية^(٨) وإذا أمعنا النظر في هذه الروايات تبين لنا أنها روايات غير صحيحة فمحمد ابن الحنفية توفي أول المحرم سنة ٨٠هـ بالمدينة كما ذكرنا آنفا فلا يعقل عندئذ أن يكون واصل قد أخذ عن محمد ابن الحنفية بل يعد ذلك من باب المستحيل.

غير أنه من المحتمل أن يكون واصل قد أخذ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية المتوفى سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وقد أشارت عدة مصادر اعتزالية وسنية إلى ذلك.

(١) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال ص ٢٣٦ س ٣.

(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد ١/ ٣٤١.

(٣) الأملى، الأحكام ١/ ٣٢٦ مطبعة المعارف مصر ١٣٣٢.

(٤) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي د. محمد إبراهيم القيومي.

(٥) القضاء والقدر - مونتجمري وات.

(٦) من أصحاب عمرو بن عبيد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة (فضل

الاعتزال، ص ٢٥٢) و فرق طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٧) ابن المرتضى، المنية والأمل ص ١٦.

(٨) فضل الاعتزال، ص ٢٣٤.

يقول صاحب الأمالي: «وكان واصل ممن لقي أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية وصحبه وأخذ عنه»^(١).

أما البلخي والقاضي عبد الجبار فلم يقتصر على بيان العلاقة العلمية التي تربط بين واصل وأبي هاشم فقط بل أشارا إلى وجود علاقة أخرى تربط بينهما وهي رابطة الخوالة فقال: «وكان (أي واصل) خالا لأبي هاشم»^(٢).

الصلة بين التشيع والمعتزلة:

إن الروايات التي تربط بين المعتزلة (واصل) وابن الحنفية وابنه أبي هاشم لا تخلو من قصد صريح وهو تقوية صلة الاعتزال بالتشيع. أما القاضي عبد الجبار فقد عاش في ظل الدولة البويهية التي ناصرت التشيع وآزرت الاعتزال، وكان صاحب بن عباد أحد وزراء هذه الدولة والمعتزلي المتعصب يغدق على القاضي العطايا والهبات من أجل مناصرته للدولة وتحقيق أغراضها؛ ولذلك لا يستبعد أن يكون القاضي سلك مسلك البلخي وهو توطيد العلاقة بين الشيعة والمعتزلة فنسب واصلًا مؤسس مذهب الاعتزال إلى آل أبي طالب ليضفي على المذهب ورجاله صبغة سياسية ولا أدل على ذلك من أن المصادر الاعتزالية هي التي انفردت بهذا القول فلم نعر على ما يؤكد ذلك في أي مصدر من المصادر السنية.

وعلى الرغم من إشارة بعض المصادر إلى أم أبي هاشم فإنها لم تذكر أنها أخت لواصل، فقد ذكر الأصفهاني^(٣) أثناء حديثه عن أبي هاشم أن «أمه أم ولد تدعى نائلة» كما أشار صاحب البداية والنهاية في ترجمته لابن الحنفية: «وكان له من الولد عبد الله وحمة وعلي وجعفر الأكبر والحسن وإبراهيم والقاسم وعبد الرحمن وجعفر الأصغر وعون ورقية وكلهم لأمهات شتى»^(٤).

ويبدو أنه لو كانت أم أبي هاشم أختا لواصل لوقع ذكرها وخاصة من طرف الأصفهاني الذي يفهم من قوله أنه يعرف كل شيء عن أم أبي هاشم فقد بين أنها أمة وأن اسمها «نائلة»^(٥).

(١) المرتضى، ١/ ١١٤ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٢٥.

(٢) فضل الاعتزال ص ٩٠، ٢٣٤ و«فرق وطبقات المعتزلة» ص ٤٣.

(٣) مقاتل الطالبين ص ١٢٦، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٩٤٩.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٣٩/٩.

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني - الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومي، دار الفكر العربي.

والواقع أن أبا هاشم الذي ورث الدعوة الشيعية المعروفة بالكيسانية^(١) أو الهاشمية^(٢) كان ذا مكانة علمية مرموقة أكسبته شهرة بين الناس حتى أنه عندما زار سليمان بن عبد الملك (٧١٥/٩٦، ٧١٨/٩٩) خافه فوضع له من سقاه السم في اللبن^(٣) فمات منه بالحمية من أرض الشام^(٤) سنة (٩٦هـ-٧١٧م).

ومن المحتمل أن يكون واصل سهل آراءه في المشكلات الدينية والسياسية المطروحة في ذلك العصر؛ كراهه في تعريف الإيمان وقضية الجبر والاختيار ومسألة الإمامة وغيرها من القضايا التي أثرت نتيجة الخلاف حول الخلافة ولا أدل على ذلك من اشتغال أخيه الحسن بمثل هذه القضايا فقد ذكرت عدة مصادر أن الحسن بن محمد ابن الحنفية كان أول من تكلم في الإرجاء وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار^(٥).

كما كان الجدال حادا حول قضية الجبر والاختيار فقد أشاع بنو أمية عقيدة الجبر ليعضدوا حكمهم بالاستناد إلى دعامة دينية، وروى القاضي عبد الجبار عن أبي على الجبائي أن ابتداء رأي المجبرة كان من معاوية لما استولى على الأمر ورأى الناس لا يأثمرون بأمره فأوهمهم أن المنكر لفعله قد ظلمه حتى أنه قال: «لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر ما تركني وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»^(٦).

واصل وجههم:

استمر بنو أمية في دعم مذهب الجبر طيلة حكمهم، وسوف نبسط القول في هذه القضية عند حديثنا عن العوامل التي دفعت بواصل إلى القول بالعدل، غير أن هذا المبدأ لم يقبله الحزب المعارض لبنى أمية وهو حزب بنى هاشم لأسباب دينية أو سياسية أو للآئين معا، فقد ذكرت بعض المصادر أن عبد الله بن عباس كتب إلى قراء المجبرة بالشام يؤنبهم على افتراءهم على الله وذلك بنسبة معاصيهم إليه وحمل آثامهم عليه^(٧) كما ظهر تابعي صدوق دعا إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله ونشر مقالته في أهم مراكز الحياة العلمية في ذلك العصر وهما البصرة والمدينة وصاحب هذه الدعوة هو معبد الجهنى (٩٠هـ-٦٩٩م) الذي تذكر الأخبار عنه أنه اجتمع بكثير من علماء مكة والمدينة

(١) الدويخي، فرق الشيعة تحقيق إبراهيم الزين-بيروت ص ٢٧.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل ١/ ١٥٠.

(٣) عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسي ٢/ ٣٢٥.

(٤) الأصفهاني، مقاتل الطالبين ص ١٢٦.

(٥) الملل والنحل، ١/ ١٤٤ تهذيب التهذيب ٢/ ٣٢١، طاش كبرى راده، مفتاح السعادة ٢/ ٣٣، ط أولى

مطبعة المعارف النظامية حيدر آباد.

(٦) فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

(٧) فضل الاعتزال ص ١٦٢.

وأنه أثر فيهم بمذهبه القدرى^(١) وتابعه على هذا القول غيلان الدمشقى (بعده ١٠هـ ٧٢٤م) الذى كان شجاً فى خلق بنى أمية^(٢).

وروى أن بعض السمنية^(٣) قالوا لجهم بن صفوان: ^(٤) هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذاً مجهول، فسكت، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجاب وقال: كان يشترط وجهها سادساً وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل فاسألهم: هل تفرقون بين الحى والميت؟ والعاقل والمجنون؟ فلا بد من: نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام.

واصل والاعتزال:

من هنا نستطيع القول أن واصل بن عطاء لم يرحل عن المدينة إلى البصرة إلا وقد اكتمل علمه ونضج عقله وتبلورت أفكاره، ولعل هذا السبب هو الذى حدا بالملطى إلى القول بأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء بالاعتزال من المدينة^(٥) أما الشهرستانى فقد ذكر إلى جانبها رواية أخرى قد تضاهيها فى الصحة فقال: «ويقال أخذ واصل (أى الاعتزال) عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ويقال أخذه عن الحسن البصرى»^(٦) وقد تابع صاحب مفتاح السعادة^(٧) الملطى فى رأيه إذ قال: «وأول ما ظهر مذهب الاعتزال وشاع إنما شاع عن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية».

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ١٨ تحقيق محبى الدين عبد الحميد نشر دار المعرفة-بيروت، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٢٥ الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى-دار الشروق.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٣) السمنية: هم القائلون بالتناسخ قالوا بقدوم العالم، وقالوا: بإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الجواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة، وأجازوا نقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إلى إنسان (الفرق ص ١٦٦).

(٤) جهم بن صفوان: هو الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفتيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين مجازاً، قتله سلم بن أحور المازنى فى آخر زمان بنى مروان سنة ١٢٨هـ كما يقول ابن جرير وقيل سنة ١٣٢هـ (الفرق ص ١٢٨).

(٥) الملطى، التنبيه وارد ص ٤٢.

(٦) الملل والنحل ٤٩/ ١.

(٧) طاش كبرى زاده ٣٣/ ٢.

والرأى عندي؛ أن النزعة الكلامية الاعتزالية استوت لدى واصل وتميزت بها شخصيته ثم ظهرت سماتها فيما بدر من نقاش بين الحسن البصري في القول بالمتزلة بين المنزلتين فاستقبل واصل لقاحها في المدينة ورمى بها في البصرة فنبتت واستوى عودها.

واصل والحسن البصري :

إن التاريخ لم يوقت لنا هذه الرحلة ولكننا نستطيع أن نخمن بأن مبارحة واصل للمدينة كانت بعد وفاة أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية أى حوالى سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وهى السنة التى توفى فيها أبو هاشم.

وهذا ما يتضمنه صاحب «مفتاح السعادة» من أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية فى حدود المائة من الهجرة؛ لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء وكانت وفاته فى إحدى وثلاثين ومائة وولادته فى سنة ثمانين فيصير زمان طلبه للعلم وقدرته على الاجتهاد فى حدود المائة تقريباً^(١).

حل واصل بن عطاء بالبصرة التى مصرت فى خلافة عمر بن الخطاب رضى الله عنه.

ولعل ابن قتيبة لم يجانب الصواب حين وصف البصرة بقوله: «وأما البصرة فهى عثمانية تدين بالكف وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»^(٢).

وهذا ما جعل «واصل» يقصد البصرة التى نالت شهرة كبيرة حتى سميت «بقبة الإسلام»^(٣).

وهناك التقى بسيد التابعين وعالم البصرة وزاهدا الأول الحسن البصري الذى يعد مفخرة الإسلام حسب عبارة أبى حيان التوحيدى^(٤).

فقد كان أبو سعيد دائرة معارف يجمع مجلسه ضروباً من الناس «هذا يأخذ عنه الحديث وهذا يلقي منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يحكى عنه الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الموعدة، وهو فى جميع ذلك كالبحر العجاج تدفقاً وكالسراج تألقاً»^(٥).

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٣٦/٢، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية سليمان الشواربى.

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ٢٠٤/١.

(٣) الثعالبى: ثمار القلوب ص ١٢٨ القاهرة ١٩٠٨.

(٤) المقابسات: لأبى حيان التوحيدى، ص ٥٢ تحقيق حسن السندوى ط أولى مصر ١٩٢٠.

(٥) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٥٠.

إلى جانب ما اشتهر به من مواقف شجاعة تجاه السلطة الأموية، ويتجلى ذلك في تشهيره بأعمال معاوية بن أبي سفيان^(١) وتنديده بظلم الولاة، وخاصة الحجاج بن يوسف الذي كان يدعو عليه في كل مجلس^(٢) حتى أن الحجاج هم بقتله مرارا ولكن الله عصمه منه.

وتذكر المصادر تتلمذ واصل على الحسن البصري^(٣) فالقاضي عبد الجبار يذكر أن واصلًا كان يلزم مجلس الحسن وكان شديد الانتباه في دروسه وكثير الإنصات إلى كلامه حتى أن البعض كانوا يظنون به الخرس لشدة صمته^(٤) وكان واصلًا أثناء تلقيه عن الحسن في حالة مخاض لأن صمته هذا لم يكن عن جهل وتبعية مطلقة لأستاذه بل ربما كان ناتجا عن استلهم نفساني واستنباط مترو للحقائق ولا أدل على ذلك من رد أحد مستحبيه على من يظن أنه أخرس فقال: «هذا الذي تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والذهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»^(٥).

فقد ذكر الشهرستاني في معرض حديثه عن الواصلية، أن أبا حذيفة واصل بن عطاء كان تلميذا للحسن البصري يقرأ عليه العلوم والأخبار أما صاحب مفتاح السعادة فقد بين العلم الذي أخذه عن الحسن فقال: «ثم أن واصلًا جالس الحسن البصري بعد الإمام أبي هاشم يأخذ من الفقه»^(٦).

ولا تعارض بين القولين إذا ما حملنا معنى الفقه على معناه العام فيشمل الفقه والفقه الأكبر.

(١) قال الحسن في معاوية، أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكانت مويقة: انتزاه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده= ابنه، وادعواؤه ويادا وقد قال النبي: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله حجر بن عدي (ابن الأثير ٢٠٩/٣) وانظر أيضا عن موقفه من يزيد «دائرة المعارف الإسلامية» مادة «الحسن البصري».

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ١٣٩/٩.

(٣) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٢١، ١١٧ الشهرستاني: الملل والنحل، ٤٦/١، ياقوت معجم الأدباء، ٢٤٣/١٩، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٨/٦، المقرئ، الخطط ٣٤٥/٢، القلقشندي، صبح الأعشى ٢٥١/١٣.

(٤) فضل الاعتزال: ٣٤/٢.

(٥) الملل والنحل ٤٦/١.

(٦) طاش كبرى راده: ٣٤/٢.

كما يفهم من عبارة التوحيدى عند حديثه عن سعة علم أبى سعيد حيث قال: «ويجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحبها الكلام وابن أبى إسحاق صاحب النحو وفرقد السبخى صاحب الرقائق...»^(١).

الحسن البصرى وعقيدة القدر:

فى دراسة هـ . رتر^(٢) يذهب فيها إلى أن الحسن البصرى كان قدريا بل هو المؤسس الحقيقى لعقيدة القدر رغم أن اسمه لم يدرجه ابن قتيبة فى كتابه المعارف عن القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج فيها إلى جانب ما ذكره ابن عساكر من أنه كان متأثرا بمعبد.

يقول ابن قتيبة أن الحسن البصرى اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما، وكان عطاء بن يسار يقرن الحسن البصرى بمعبد الجهنى سألته معبد قائلا: يا أبا سعيد... إن هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرواقهم ويقولون إنما نفعل ذلك وفقا لإرادة الله ومشيتته (قدره).

فقال الحسن البصرى: «إن أعداء الله يكذبون، إن إيمان الحسن البصرى بعقيدة القدر هو إيمان بعدل الله» وليس فى الرواية ما يشهد على تطرفه القدرى الذى يترتب عليه النتائج اللاأخلاقية من إهمال الحقوق وإغفال المسئولية البشرية، أو ربما كان الحسن البصرى يتخذ موقفا وسطا مؤداه الإيمان بأن عدل والإيمان بضرورة استقامة الإنسان وسعيه للعدل. ولا يريد الحسن البصرى بقوله هذا إلا تأكيد الاتصال الوثيق بين عقيدة القدر وعقيدة عدل الله واستقامته وينبه الناس على أن لديهم استطاعة السعى لتحقيق العدل ليكونوا مستقيمين وعادلين.

والرأى أن واصل بن عطاء، قد تتلمذ على الحسن البصرى طيلة أربع سنين، استكمل فيها، ما لم يأخذه عن شيخه الأول أبى هاشم، نظرا لسعة علم هذا الرجل، وتبحره فى شتى العلوم الراضجة فى عصره، وطرحه لمختلف القضايا السياسية والدينية بكل شجاعة وحرية.

ثم إن هناك تشابها عجيبا بينه وبين غيلان الدمشقى^(٣)، فقد كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد^(٤)، ويدعو إلى العدل والتوحيد بقوله ورسائله^(٥) كما كان

(١) أبو حيان التوحيدى المقاييس ص ٥٢.

(٢) فى دراسته عن الحسن البصرى المنشورة فى رواية إسلام عدد ٢١.

(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقى أبو مروان كاتب من البلغاء تنسب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية وهو ثانى من تكلم فى القدر كائنات وفاته بعد سنة ١٠٥هـ (لسان الميزان ٢٤٢/٤ المعارف ص ٢١٢ مفصاح السعادة ٣٥/٢، سرح العيون، ص ٢٠١).

(٤) الملل والنحل ١/١٤٣.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٦٢ آخر سطر.

يعتقد في الإمامة أنها تصلح في غير قريش وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها وإنها لا تثبت إلا بإجماع من الأمة^(١) أما التشابه الواضح بين غيلان وواصل فإنه يتمثل في «القول بالاختيار».

وقد أدرك الشهرستاني تأثير غيلان في واصل فقال: «وأما الاختلاف في الأصول، فحدثت في أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منوالهم واصل بن عطاء»^(٢).

كما أن كتب الطبقات عند المعتزلة عدت غيلان الدمشقي في الطبقة الرابعة طبقة واصل بن عطاء.

قال صاحب الأغاني: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، ويشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن العرجاء، ورجل من الأزدي (قال أبو محمد يعني جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده؛ فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقى متحيرا، وأما الأزدي فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقي ظاهره على ما كان عليه»^(٣).

ذكر الشهرستاني عند حديثه عن الواصلية فقال: «وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث معروفا بالزهد وواصل مشهورا بالفضل والأدب عندهم»^(٤).

روى القاضي عبد الجبار، أن رجلا من الخوارج سأل واصل مرة عن مسألة فلم يع الجارجي الجواب فبصق في وجه واصل فمسح البصاق ثم قال: لعلني أعجلتك عن جوابك، فقال له الجارجي: أنشدك الله أنت واصل بن عطاء؟ قال: نعم. فاستحيا مما صنع واعتذر إليه^(٥).

تبوؤه وحيه للعلم وشيوخه:

روى القاضي عبد الجبار في طبقاته أن واصل بن عطاء كان يلازم مجلس الحسن البصري، وكان كثير الإنصات لاستأذنه لا يتكلم أبدا حتى ظن رواد حلقة الحسن أنه

(١) الملل والنحل ١/ ١٤٣.

(٢) الملل والنحل ١/ ٣٠.

(٣) الأغاني، ٣/ ١٤٠.

(٤) الملل والنحل ١/ ٤٩.

(٥) فضل الاعتزال ص ٢٣٥ م ١٤، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٦٤ سليمان الشواني-الدار العربية للكتاب.

أخرس، ولكن أحد مستحبيه أزال هذا الظن فقال: «هذا الذي يعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشبهة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»^(١).

وروى المبرد، قال: حدثت أن واصل بن عطاء أقبل في رفقة فأحسوا بالخوارج وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودهوني وإياهم فقالوا: شأنك. قال الخوارج له: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستحيرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا أحكامه، فجعلوا يعلمونه أحكامهم وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم: ليس ذلك لكم، قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتِجَارَةَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغَهُ مَا مَنَّهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة] فأبلغونا ما مَنَّا فصاروا بأجمعهم حتى بلغوا الأمان^(٢).

ثم ذكر القاضي في طبقاته نموذجاً آخر من هذا الجدال الطريف فيقول: «إن قوماً من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا: هل يخرج المعروف عن هذه المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك الذي تعبد به وأشيء وجدته في هذه المشاعر؟ قال: لا. قالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها فقد دخل في المجهول، قال: فسكت جهم، وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل، قد كان يجب أن تشترط وجهاً سادساً وهو الدليل فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل فلما لم تشترط ذلك شككت وكفرت فارجع إليهم الآن وقل لهم هل تفرقون بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون فإنهم يعترفون بذلك وأنه يعرف بالدليل لا بغيره فلما وصل الجواب إلى جهم رجع به على السمنية فقالوا له: ليس هذا من كلامك، فمن أين لك قال: كتب به إلى رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل فخرجوا إليه وكلموه فأجابوه إلى الإسلام»^(٣).

واصل وهمروبن عبيد:

كانت دروس الحسن البصري مقصداً لكل طلاب العلم والمعرفة.

(١) فضل الاعتزال ص ٢٣٤، المنية والأمل ص ١٧.

(٢) الكامل ١٢٣/٢، حيون الأخبار ١٩٦/١، أمالي المرتضى ١٦٨/١ استشهد بهذا الخبر عبد السلام هارون على عبقريّة واصل إلا أنه شك في هذا الخبر وادعى أن أثر الصنعة ظاهر عليه ولكنه لم يبين ذلك؛ ولهذا فلا تعليق على هذا الرأي لأنه خال من التعليل ومفتقر إلى الدليل «نوادير المخطوطات المجموعة الثانية ص ١٢٠».

(٣) فضل الاعتزال ص ٢٤٠.

فى هذا المجلس التقى واصل بعمره، ومن درس الحسن كانت نقطة الانطلاق لتلك العلاقة الوثقى التى ربطت بين أبى حذيفة وأبى عثمان.

سئل الحسن البصرى فى أحد دروسه عن حكم مرتكب الكبيرة، فقيل له: يا إمام الدين لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجون أصحاب الكبار، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقاداً؟^(١).

لم ينتظر واصل إجابة أستاذه بل أجاب بأن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً مطلقاً ولا كافراً مطلقاً بل هو فى منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر^(٢)، وكانت هذه الحادثة سبباً فى اعتزال واصل حلقة الحسن وتكوينه حلقة خاصة به انتظم فيها جماعة من أصحاب الحسن من بينهم عمرو بن عبيد، ولكن أباً عثمان لم يتابع واصل بن عطاء فى رأيه إلا بعد أن دارت بينهما مناظرة مشهودة^(٣) أقنع فيها واصل خصمه بصحة رأيه حتى اضطر عمرو إلى التسليم فى تواضع علمى محمود، قائلاً: ما بينى وبين الحق عداوة، والقول قولك فليشهد على من حضر أنى تارك للمذهب الذى كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة قائلاً يقول أبى حذيفة فى ذلك وأنى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب^(٤)، وبذلك فقد ترك عمرو رأى أستاذه واتبع ما ذهب إليه واصل، قال الخطيب البغدادي: «كان عمرو يسكن البصرة وجالس الحسن البصرى وحفظ عنه واشتهر بصحبته ثم أزاله واصل بن عطاء من أهل السنة فقال بالقدر ودعا إليه واعتزل أصحاب الحسن...»^(٥) ومن تاريخ هذه المناظرة، صار عمرو بن عبيد قرين واصل فى المذهب، وشريكه فى الدعوة.

حتى أنه روجه أخته وقال لها: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة^(٦)، روى القاضي عبد الجبار أن أباً عثمان قال لو اصل: «زوجتك أختى إذ لم يكن لى بنت، وما بى إلا أن يكون عقب وأنا خاله، فماتا جميعاً ولم يعقبا»^(٧).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١/٤٣.

(٢) واصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٧٠ سليمان الشوايشى.

(٣) انظر هذه المناظرة بصورة مفصلة ص ٢٢٣ من هذا البحث.

(٤) أمالى المرتضى ١/١٦٣.

(٥) تاريخ بغداد: ١٢/١٦٦.

(٦) الذهبى: ميزان الاعتدال ٣/٢٧٨.

(٧) فضل الاعتدال ص ٢٣٤، ميزان الاعتدال ٣/٢٧٧.

كما أرسل واصل إلى عمرو رسالة ينصحه فيها بالتزام منهج الحسن في تفسير التنزيل وبالاتباع عن تأويل الأحاديث على غير وجهها فكتطف منها هذا القول «فأد المسموع وانطق بالمفروض ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها وكن مع الله وجلاً»^(١). هكذا إذن كانت علاقة واصل بعمرو جمعت بينهما المبادئ أولاً وربطت بينهما المصاهرة ثانياً وألف العلم بينهما ثالثاً.

علاقة واصل بضرار بن عمرو أساءت إليه :

من بين أصحاب واصل ورؤساء المذاهب الذين عاصروا واصل بن عطاء ضرار بن عمرو^(٢) وقد ذكر بعض أصحاب المقالات كابن الراوندي^(٣) وابن حزم^(٤) أنه من المعتزلة، وأشار القاضي عبد الجبار أنه من رفقاء واصل وعمرو بن عبيد^(٥) ولكن هذه الصحبة لم تدم طويلاً.

قال القاضي عبد الجبار في معرض حديثه عن موقف واصل من مذاهب عصره: أنه لما كثر في أيام واصل الخوارج وطائفة من المرجئة وقوم غلوا في التشيع أخذ في الرد عليهم وفي الرد على جهنم بن صفوان وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار ابن عمرو ثم خذل من بعد واعتقد الجبر ومنه نشأ المذهب وفشا في الناس^(٦)، وأشار الفخر الرازي إلى هذه النقطة فقال: الضرارية، أتباع ضرار بن عمرو الكوفي، وكان أول أمره تلميذاً لواصل بن عطاء ثم خالفه في خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم رجم أن الإمامة في غير القرشي أولى منها بالقرشي^(٧)، ولعل تتلمذ ضرار على واصل هو الذي جعل بعض كتاب الفرق ينسبونه إلى المعتزلة ويخلطون بين آراء كل منهما في بعض المسائل كمسألة إنكار عذاب القبر، وهذا ما حدا بالقاضي عبد الجبار أن يتولى بيان هذه المسألة ويرفع ما علق بها من التباس فيقول: إن المعتزلة لم تنكر عذاب القبر وإنما الذي أنكره ضرار بن عمرو، وأن منشأ اللبس في ذلك راجع إلى كون ضرار من أصحاب واصل، فظن كثير من الناس أن ذلك ما أنكرته المعتزلة^(٨).

(١) العقد الفريد ١/ ٣٤١، انظر الرسالة كاملة من هذا البحث.

(٢) ترجم له ابن حجر في اللسان ٣/ ٢٠٣، والذهبي في ميزان الاعتدال ١/ ٤٤٢.

(٣) الخياط، الانتصار، ص ٩٩.

(٤) الفصل ٤/ ١٩٢.

(٥) فضل الاعتزال ص ١٦٣ ص ٢٢.

(٦) فضل الاعتزال ص ١٦٣.

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٦٩.

(٨) فضل الاعتزال ص ٢٠١.

ومن المحتمل أن يكون سبب انفصام هذه العلاقة يرجع أساساً إلى اختلاف في الرأي وتباين في أصول المذهب، فقد ذهب ضرار إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله وأنها إكساب للعباد^(١)، وفي ذلك مخالفة واضحة لأحد مبادئ المعتزلة وهو القول بالعدل، كما خالفهم في مبدأ التوحيد حيث جور رؤية الله يوم القيامة بحاسة سادسة يرى بها المؤمنون «ماهية الله»^(٢)، ولضرار آراء أخرى بعيدة كل البعد عن مذهب المعتزلة وبالأخرى عن مذهب أهل السنة الذي اقترب منه أفعال العباد. فقد أنكر قراءة ابن مسعود وقراءة أبي بن كعب وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما^(٣) ثم أنه شك في إيمان جميع المسلمين وقال: «لا أدري لعل سرائر العامة كلها شرك وكفر»^(٤).

أما القاضي عبد الجبار فقد صور لنا سوء العلاقة بين الضرارية والمعتزلة في قوله: «... فأذنب المعتزلة ومن دونهم رؤساء سائر الفرق كضرار بن عمرو أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطرده من عده من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نتبرأ منه فهو من المجبرة»^(٥).

وذكر الأشعري في مقالاته أنه يقول في مسألة الصفات أن «معنى الله عالم أنه ليس بجاهل ومعنى أنه قادر ليس بعاجز ومعنى أنه حي ليس بميت»^(٦) وهذا ما جعل الشهرستاني يقول في أصحاب ضرار وحفص الفرد: «واتفقا في التعطيل» فهو إذن ينفي الصفات عن الباري جل شأنه ولعله أخذ القول بنفي الصفات عن واصل أو عن جهنم أو عن غيرهما من نفاة الصفات في عصره^(٧) كما ذهب إلى أن الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة^(٨).

وهذا ما لاحظته البغدادي فقال: «وأما البكرية والضرارية فكل واحدة منهما فرقة ليس لها تبع كثير»^(٩).

(١) الفرق بين الفرق ص ٢١٤، ابن حزم: الفصل ٤/ ١٩٢ ط ١، ١٣٢٠ الملل والنحل ١/ ٩١.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.

(٤) لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.

(٥) فضل الاعتزال ص ٣٩١ س ١٣.

(٦) مقالات الإسلاميين ١/ ١٦٦.

(٧) الغنيمي الفتاوى: دراسات فلسفية ص ٦٢.

(٨) لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.

(٩) الفرق بين الفرق ص ٢٥.

علاقة واصل ببشار:

لقد تحدثت عدة مصادر عن علاقة واصل ببشار، ولكنها لم تذكر شيئا عن نشأة هذه العلاقة وظروف تكوينها، كما أنها أجملت القول عند تحديثها عن اضطراب هذه العلاقة، وإدارة كل منهما للآخر ظهر المجن، ونحن إذا تأملنا في الحياة الدينية لمجتمع البصرة في عهد واصل بن عطاء، ندرك بجلاء كثرة المذاهب والنحل، التي كانت تزخر بها هذه الحياة، ونتيجة لذلك، كان الجدل قائما بين مختلف الفرق على أشده، ولعل هذا كان سببا في التقاء واصل ببشار، وبغيره من أصحاب الفرق، ثم أن رواية الأصفهاني في كتابه «الأغانى» تلقى المزيد من الأضواء عن الظروف التي نشأت فيها هذه العلاقة.

روى الأصفهاني عن يحيى بن على، قال: حدثني أبى عن عافية بن شبيب، قال حدثني سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام. عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبى العوجاء ورجل من الأزدي قال أبو محمد: (يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة^(١)، وأما بشار فبقى متحيرا مخلطا، وأما الأزدي فمال إلى قول السمنية^(٢).

ويبدو أن علاقة واصل ببشار نشأت فى إطار الجدل والمناظرة وخاصة فى المسائل العقديّة والآراء السياسيّة، كما أنه من المرجح أن تكون هذه العلاقة ليست عدائية لأن بشارا وإن كان فى حيرة فكرية وقلق عقدي فإنه لم يصرح بشيء حسب هذه الرواية- يفهم منه الإلحاد أو الزندقة ولربما آراؤه لما تنضج بعد وإنما كانت فى حالة تخمر. بل إن بشار بن برد كان من المعجبين بواصل غاية الإعجاب فى هذه المرحلة، ويظهر ذلك فى تفصيله لواصل فى الخطبة التى ألقاها بين يدي والى البصرة على خالد بن صفوان^(٣)

(١) الظاهر أن عبد الكريم وصالحا قد عادا ثانية إلى سابق ما اعتقده من الثنوية وبسبب هذا الاعتقاد قتلا فى عهد المهديّ الذى كان شديدا على الزنادقة (الأغانى ٣/ ١٤٠، معجم الأدباء ١٦/ ١٢).

(٢) الأغانى ٣/ ٢٢٤، ابن نباتة، سرح العيون ص ٢٠.

(٣) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن الأهم كان علما من أعلام الخطابة وقد وفد إلى هشام وكان من سمار أبى العباس (المعارف ص ١٧٧).

وشبيب بن شيبه^(١) والفضل بن عيسى^(٢) ونظمه لقصيدة يمدح فيها واصلا بهذه المناسبة فيقول^(٣):

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة من خطبة بدت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخافقين معا لمسكت مخرس عن كل تحبير
تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطبا ناهيك من خطب
فقام مرتجلا تغلى بداهته كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب^(٤)
وقال أيضا:

فهذا بديه لا كتحبير قائل إذا ما أراد القول روده شهرا
ولكن سرعان ما انقطع جبل المودة الذي كان يربط بين واصل وبشار، وساءت العلاقة بينهما إلى أبعد الحدود، والسبب في ذلك أن بشارا قد صرح بآراء إلحادية خطيرة، دفعت بواصل إلى أن يتبرأ منه، ويهاجمه مهاجمة شديدة، فرد عليه بشار وهجاه هجاء مقذعا.

وقد ذكرت بعض المصادر هذه الآراء الإلحادية التي اعتنقها بشار نورد منها:

١- تكفيره للصحابة لأنهم تركوا بيعة على بن أبي طالب وتكفيره لعلى أيضا لأنه ترك قتالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين، وروى أنه قيل له: ما تقول في الصحابة؟ قال: كفروا. فقيل له: فما تقول في على؟ فتمثل بقول عمرو بن كلثوم:

وما شر الثلاثة أم عمرو بصاحبك الذي لا تصبحينا^(٥)
ونتيجة لذلك، فقد كفر جميع الأمة بعد الرسول ﷺ.

(١) شبيب بن شيبه كان من رهب خالد بن صفوان وكان بينهما منافسة شديدة انظر ترجمته في تهذيب التهذيب ٣٠٧/٤ وحيون الأخبار في مواضيع كثيرة، والبيان والتبيين ٢٤/١ وذكر القاضي عبد الجبار في طبقاته أنه من أصحاب عمرو بن عبيد فضل الاعتزال، ٢٥٢.

(٢) هو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشي أبو عيسى البصري الواصل «تهذيب التهذيب ٢٨٣/٣ وعده البلخي من أهل البصرة القائلين بالقدر» باب ذكر المعتزلة ص ٩٦ وكذلك القاضي عبد الجبار في طبقات المعتزلة ص ٣٤٢.

(٣) البيان والتبيين ٢٤/١، الأغاني ٢١٨/٣ معجم الأدياء ٢٤٣/١٩ باب ذكر المعتزلة ص ٦٥.

(٤) يشير إلى لغة واصل.

(٥) وهو البيت السادس من معلقة عمرو بن كلثوم التي مطلعها: =

وكان بشار في معتقده هذا تابعا لرجل من الرافضة يعرف بأبى كامل وإليه تنسب فرقة «الكاملية»^(١).

٢- قوله بالرجعية أى الاعتقاد فى الرجوع بعد الموت إلى الدنيا قبل يوم القيامة^(٢).

وفاته:

بعد أن قضى واصل حياة حافلة بالنشاط الفكرى والجهاد العقدى فأسس مذهب الاعتزال وكون له الأتباع والأنصار و زاد عن العقيدة الإسلامية فأبعد عنها خطر الزنادقة من المانوية والسمنية وأبطل قول الغلاة من الشيعة والخوارج توفى أبو حذيفة سنة ١٣١هـ/ ٧٤٨م.

مصنفاته:

لقد أشارت عدة مصادر إلى غزارة إنتاج واصل الفكرى، وكثرة مؤلفاته فى مختلف فنون المعرفة الرائجة فى عصره، بل إن البعض منها نوهت بأسبقية الرجل فى التأليف فى مباحث علم الكلام، واتخاذ كتبه أصلا فى مثل هذه المباحث. وروى القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل صار إلى أم يوسف امرأة واصل فدفعته إليه قمطرين^(٣)، وذكر القاضى أيضا فى ثنايا ترجمته لواصل: «أنه الأصل فى علم الكلام لكثرة ما صنف فيه»^(٤) وأشار اليافعى إلى أن له عدة تصانيف فى علم الكلام^(٥)، كما أوضح صاحب معجم الأدباء أن له خطبا وحكما من الكلام ومناظرات ورسائل^(٦)، ونقل أبو هلال العسكري عن الجاحظ فقال: لم نعرف فى الإسلام من كتب على أصناف الملحددين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمشابهين فى قول الحشوية قبل واصل وكل أصل لمجده فى أيدي العلماء فى الكلام فى الأحكام فإنما هو منه^(٧).

= ألا هبى بصحبك فاصبحنا ولا تبقى خمور الأندرينا

تصبحينا: تسقينا الصبوح وهو الشراب أول النهار.

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق ٥٤، نكت الهميان للمصنفى ص ١٢٧، الأغاني ٣/ ٢١٣.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٥٤، البيان والتبيين ١/ ٢٤ معجم الأدباء ١٩/ ٢٤٤ الأغاني ٣/ ٢١٨.

(٣) فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٤) ن. م ص ٢٣٤.

(٥) مرآة الجنان، ١/ ٢٧٥.

(٦) باقوت معجم الأدباء، ١٩/ ٢٤٩.

(٧) الأوائل، مخطوط ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال ص ١٦٢.

ولكن هذه المصادر وإن أشادت بكثرة مصنفات واصل وتنوعها فإنما لم تفصل القول في شأنها، ولذلك قام الأستاذ الغنيمي التفتازانى^(١) بمحاولة لإحصاء هذه المؤلفات وإلقاء بعض الأضواء على مضامينها.

وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولة إلا أنها لم تكن شاملة لجميع آثار واصل، كما أنها غير مستوفاة لكل التحقيقات حول هذا الموضوع، ونتيجة لذلك فقد تتبعنا مختلف المصادر التى تحدثت عن واصل، واستخرجنا منها ثبوتا نعتقد أنه مستوف لكل آثار واصل ويتضمن:

١- كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية: ذكره القاضى عبد الجبار^(٢) وصاحب «المنية والامل»^(٣) والحاكم^(٤) فى شرح «شرح العيون» وهذا الكتاب كما يفهم من اسمه أنه فى الرد على عقائد المانوية التى كانت أعظم خطر يهدد الإسلام فى عصر واصل، وكان بشار بن برد من معتققيها، وقد رأينا موقف واصل من ذلك، ويبدو أن لهذا الكتاب أهمية فائقة، لأنه يعتبر أول تأليف فى الرد على الفرق المناوئة للإسلام كما أن هذا الكتاب كان عديد الأجزاء فقد ذكر القاضى عن أبى عمر الباهلى أنه قال: «قرأت لواصل الجزء الاول من كتاب «كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية»، قال: فأحصيت فى ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة ولكن هذا الكتاب لم يبق له أثر ولربما استفاد منه رؤساء المعتزلة من بعد واصل^(٥).

٢- كتاب أصناف المرجئة: ذكره ابن النديم^(٦) والذهبي^(٧) وابن خلكان^(٨) وابن حجر^(٩) وياقوت^(١٠) ويفهم من العنوان أن موضوعه فى الرد على المرجئة وبيان أصنافهم

(١) قدم الأستاذ د. أبو الوفا الغنيمي بحثا عن واصل مساهمة منه فى تكريم الدكتور مذكور بمناسبة بلوغه السبعين عاما وقد وقع نشر الأبحاث التى قدمت بهذه المناسبة بعنوان: «دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور، بإشراف الدكتور عثمان أمين-القاهرة ١٩٧٤.

(٢) فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٣) ابن المرتضى لمنية والامل ص ٤٧.

(٤) هو أبو أسعد الحاكم الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٤٩٤هـ صاحب كتاب «شرح العيون» اعتمده فؤاد سيد فى تحقيق طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار وقد نشر منه الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وأما بقية أجزائه فما زالت مسخوطة ونحن لم نطلع على هذه المخطوطة ولكننا نقلنا ذلك من المحقق.

(٥) فضل الاعتزال، ص ٢٤١.

(٦) الفهرست ص ٢٥١.

(٧) ميزان الاعتدال ٣٢٩/٤.

(٨) وفيات الأعيان ٧/٦.

(٩) لسان الميزان ٢١٤/٦.

(١٠) معجم الأدباء ٩، ٢٤٧/١.

ومذاهبهم والظاهر أن هذا الكتاب ذو أهمية بالغة لأن صاحبه عندما أبدى رأيه في مرتكب الكبيرة وأنه في منزلة بين المنزلتين، كان يقصد بذلك الرد على المرجئة التي ادعت أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ولذلك فقد اصطدم واصل بالمرجئة اصطداماً مباشراً ورد عليهم رداً قوياً^(١) ولا بد أن يكون هذا الكتاب متضمناً لهذه الردود والمناظرات.

٣- كتاب التوبة: ذكره ابن النديم، والذهبي، وابن خلكان، وابن حجر، وموضوع هذا الكتاب وثيق الاتصال بالمبدأ الذي ظهرت بسببه فرقة المعتزلة وهو حكم مرتكب الكبيرة، وسوف نتعرض إلى هذه المسألة عند الحديث عن أصول المعتزلة.

٤- كتاب معاني القرآن: ذكره ابن النديم، وابن خلكان، وابن حجر، والدوادى^(٢) ويبدو أن هذا الكتاب في تفسير القرآن لأن بعض المصادر ذكرت أن واصل ابن عطاء روى عن الحسن التفسير فلعل هذا الكتاب قد ضمنه واصل مروياته من التفسير وربما أضاف إليها تفسيره لبعض الآيات حسب أصول الاعتزال التي أحدثها.

٥- كتاب الخطبة التي أسقط منها الرأى: ذكرها جل المترجمين لواصل ووصفها المقرئى بأنها رسالة طويلة لم يذكر فيها حرف الرأى وهى إحدى بدائع الكلام. وقد وقع نشر هذه الخطبة بعناية الأستاذ عبد السلام هارون ضمن سلسلة «نوادير المخطوطات» المجموعة الثانية ومهد لها بمقدمة رائعة استغرقت خمس عشرة صفحة أما الخطبة فلم تستغرق سوى ثلاث صفحات أى من ص ١٣٤-١٣٦ وطبعت بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ/١٩٥١م.

٦- كتاب طبقات أهل العلم والجهل: ذكره ابن خلكان وياقوت، ويظهر أن أبا حذيفة قد صنف فى كتابه هذا مختلف الفرق الكلامية التى تخالفه فى أصول الاعتزال كالجبرية والحشوية والمرجئة وغيرهم من الجهلة والسفلة- حسب تعابير رؤساء المعتزلة من بعد واصل- أما من قال بالاعتزال فهو من أهل العلم والمعرفة وقد نسب الحصرى إلى واصل قولاً يفهم منه هذا الاحتمال^(٣).

٧- كتاب المنزلة بين المنزلتين: ذكره ابن النديم وابن خلكان والمقرئى وياقوت وهو كما يتضح من العنوان يتعلق بموضوعه يبحث الأصل الأول من الأصول التى قال بها واصل والذى بسببه انعزل واصل عن حلقة الحسن وشرع فى تأسيس مذهبه ولا

(١) انظر نماذج من رد واصل على المرجئة فضل الاعتزال ص ٢٤١.

(٢) طبقات المفسرين ٢/٣٥٦.

(٣) رهر الآداب ٢/٤٧٣ وانظر الملحق الخاص بآثار واصل ص ٣١٨ من هذا البحث.

يستبعد أن تكون أفكار واصل في هذا الكتاب شبيهة بما روته بعض المصادر^(١) عن مناظرة واصل لعمر بن عبيد في تسمية مرتكب الكبيرة.

٨- كتاب الخطب في التوحيد والعدل: ذكره ابن النديم وذكره ياقوت بعنوان «الخطب في التوحيد» ويبدو أن هذا الكتاب هو الذي ذكره المقرئى بعنوان «كتاب التوحيد». وورد في بحث للأستاذ اليسر نصرى نادر بعنوان «علم الكلام»^(٢)، إن هذا الكتاب نشره «هوتسما» في المجلة الفنية لمعرفة علوم الشرق ص ٢٢٠ سنة ١٨٩٠م، وقد دفعنى هذا القول إلى الجدل في الطلب للاطلاع على هذا الكتاب، وفعلا فقد تحصلت على نسخة مصورة لما أشار إليه الأستاذ نادر، ولكنى فوجئت بأن هوتسما لم ينشر كتاب واصل هذا وإنما كتب مقالا للتعريف بشيوخ المعتزلة مبتدئا بمؤسس المذهب واصل بن عطاء.

٩ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق: ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت.

١٠- كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد: ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت وقد أورد صاحب العقد الفريد^(٣) هذه الرسالة لم تجعل لها عنوانا بل ذكرها تحت عنوان «ما جاء في رد المأمون على الملحدين وأهل الأهواء» وتتضمن هذه الرسالة دعوة عمرو بن عبيد إلى الكف عن تفسير التنزيل بالرأى وتأويل الأحاديث تأويلا يعيدها عن الغرض الذى قيلت من أجله.

١١- كتاب في «الدعوة» ذكره ابن خلكان: ويبدو أن هذا الكتاب قد ضمنه واصل نصائحه إلى الدعاة الذين أرسلهم إلى العديد من الأمصار الإسلامية لينشروا مذهب الاعتزال، ويردوا على المناوئين للإسلام، وقد أورد القاضى عبد الجبار نصيحة واصل إلى حفص بن سالم عندما أرسله إلى ترمذ لمناظرة جهم في الإرجاء وتعتبر مزيجا من الاستدلال العقلى وأسلوب الدعوة.

١٢- كتاب «الفتيا»: ذكره المقرئى ويظهر أن هذا الكتاب قد تضمن فتاوى واصل الفقهية لأن الرجل حسبما ذكرت بعض المصادر قد بلغ رتبة الاجتهاد وكان من أقدر الناس على استنباط الأحكام الشرعية. حكى القاضى أن واصل كان من أعلم الناس بغامض الفتيا^(٤).

(١) أمالى المرتضى ١/ ١٦٥، فضل الاعتزال ص ٢٤٥.

(٢) أحد البحوث التى نشرت فى كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة بيروت ١٩٦٢ ص ١٢١، وكذلك أنظر

كتاب «مذهب الدر» عند المسلمين لبينس تعليق أبى ريدة هامش ص ٨٠.

(٣) العقد الفريد ١/ ٣٤١ وأنظر أيضا الملحق الخاص بآثار واصل.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٦.

١٣ - خطبته في النكاح: أوردها القاضي عبد الجبار في طبقاته^(١) أولها «الحمد لله ذي النعم الشاملة والحجج الكاملة...» وخاتمتها «وقد أتاكم فلان طالبا وصلكم وهو العزيز على قومه وخاطبا فلانة وباذلا من الصداق كذا فجزي الله من أحسن إحسانا».

١٤ - خطبته في الرد على جعفر الصادق: في قضية العدل الإلهي ذكرها عبد الجبار^(٢) وابن المرتضى بدايتها «الحمد لله العدل في قضائه الجواد بعطائه»، ونهايتها «فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصد عنه تنوء بإثمه».

كما أثر عن واصل بعض الأبيات الشعرية سنورها عند الكلام عن آثار واصل. ويتضح لنا من هذا العرض أن جل مؤلفات واصل تتعلق بمباحث علم الكلام ويمكن أن نصنفها حسب المواضيع التي تناولتها كما يلي:

١- أصول الاعتزال:

- أ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.
- ب- الخطب في التوحيد والعدل.
- ج- التوبة لأنه يتعلق بمصير مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة.

٢- الرد على الفرق الكلامية:

- أ - كتاب أصناف المرجئة.
- ب- كتاب السبيل إلى معرفة الحق.
- ج- كتاب الدعوة.
- د - خطبته في الرد على جعفر الصادق.
- هـ- كتاب طبقات أهل العلم والجهل.

٣- التفسير والفقه:

- أ - كتاب معاني القرآن.
- ب- كتاب الفتيا.

٤- الأدب:

- أ - خطبته التي أخرج منها الرأى.
- ب- أشعاره.

(١) ن. م. ص ٢٣٨.

(٢) ن. م. ص ٣٣٩.

٥- المواضع:

أ - رسالته إلى عمرو بن عبيد.

ب - خطبته في النكاح.

ومما يؤسف له أن هذه المصنفات قد فقدت ولم يبق منها إلا بعض الرسائل والخطب، ولو سلمت هذه المصنفات من التلف والاندثار لاستفدنا منها إفادة كبيرة، إذ بها نستطيع أن نعرف بدقة آراء وأصل ومنهجه في التفكير، كما أنها تعطينا صورة صادقة عن الصراع العقدي الذي كان سائدا في ذلك العصر، وتبرز لنا أيضا جهود وأصل وأتباعه في الدفاع عن العقيدة الإسلامية^(١).

ولعل السبب في إتلاف كتب وأصل ومن تبعه من رجال الاعتزال يرجع أساسا إلى العداء الشديد الذي كانت تغلّي به نفوس أهل السنة ضد المعتزلة، ولذلك ما إن سقطت دولة الاعتزال في عهد المتوكل^(٢) حتى هب أهل السنة يصبون جام غضبهم على المعتزلة وتصوروا أن استئصال هذا المذهب لا يكون إلا بالقضاء على كل أثر من آثارهم حتى يقضى عليهم وتطمس معالم مذهبهم؛ ولذلك شنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير، وقد روت العديد من المصادر أحداثا كثيرة تصور لنا العصبية والصراع العنيف بين أهل السنة والمعتزلة من ذلك مثلا: كتاب المتوكل إلى الأمصار الإسلامية الذي يأمر فيه الناس بترك النظر والمباحثة في الجدل والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليل، وأمر الشيوخ والمحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة^(٣) وكذلك أيضا ما قام به بعض الخلفاء من بعده مثل القادر بالله والقائم بأمر الله فقد أصدر كل منهما مرسوما يتضمن التبرؤ من الاعتزال والرفض والطعن في كل الفرق الكلامية المخالفة للمذهب أهل السنة ويسمى «بالاعتقاد القادري»^(٤) والثاني «بالاعتقاد القائم»^(٥).

(١) وأصل بن عطاء وآراءه الكلامية ص ٩١ سليمان الشواشي.

(٢) أول خلفاء العصر العباسي الثاني وهو ما يسمى «بعصر نفوذ الأتراك» تولى الخلافة سنة ٢٣٢هـ/ ٢٤٧هـ مال إلى أهل السنة وعمل على نصرتهم ونكل بالشيعية والمعتزلة «مروج الذهب للمسعودي» ٥/٥ طبعه بيروت ١٩٧٤.

(٣) للمسعودي: مروج الذهب ٥/٥ بيروت ١٩٧٤.

(٤) نسبة إلى الخليفة العباسي القادر بالله كان خاضعا لرجال الحديث حتى أنه أصدر كتابا يتضمن تفضيل مذهب أهل السنة والطعن على المعتزلة ونقض آرائهم وقد وقع على هذا الإشراف والقضاة والشهود والفقهاء والوعاظ وكان ذلك سنة ٤٢٠هـ/ ١٠٢٩م (ابن كثير: البداية والنهاية ٦/١٢، ابن الجوزي: المنتظم ٤١/٨).

(٥) نسبة إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله تولى الحكم بعد أخيه القادر بالله وقد أصدر هو الآخر كتابا-

كما سجل لنا هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما «أرنولد» و«نيرج» يقول الأول: إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت حدا من النجاح في إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع في معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة وكتبوا عنهم بروح التعصب^(١) ويقول «نيرج» في حديثه عن كتاب الانتصار لأبي الحسين الخياط: «هو من تركة المعتزلة ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ذلك لما نزل بمناله من الإحراق والتدمير وصب على رؤوس أصحابه من التقييح والتكفير و...»^(٢).

تلاميذ واصل

استطاع واصل بما وهب من عبقرية فذة وقدرة على الجدل والمناظرة، أن يجد لمذهبه الاتباع والأنصار والمتحمسين لنشر الاعتزال والدعوة له في حياته وبعد مماته، وقد أشارت عدة مصادر إلى تلاميذ واصل أو أصحابه كما عبر عن ذلك صاحب طبقات المعتزلة^(٣) ولعل أولهم عمرو بن عبيد^(٤) الذي كان على مذهب أهل السنة ومن أصحاب الحسن البصري، ولكن واصلا أزاحه عن أهل السنة^(٥) وأقنعه بصحة رأيه في مرتكب الكبيرة، فاعتزل عمرو حلقة أستاذه الحسن وصار تابعا لواصل في المذهب، ولكن ليس معنى هذا أن عمرو بن عبيد تلميذ لواصل وربما هو زميله في الاعتزال، وقرينه في المذهب فضلا عن زمالتهما في الأخذ عن الحسن، بل إن بعض كتاب الفرق، اعتبروا عمرو بن عبيد أول من آزر واصل في تأسيس مذهب الاعتزال، ونافع عنه ودعا إليه، وبذلك لم يبق أى مجال للشك في أن عمرو بن عبيد لم يتسلم على واصل ولا أدل على ذلك من اعتبار القاضى عبد الجبار لكل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في طبقة واحدة وهى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة^(٦) بينما تلاميذ واصل جعلهم في الطبقة الخامسة^(٧).

«مليشا بالحدق والضغينة على المعتزلة والرافضة جاء فيه «وعلى الرافضة لعنة الله وكلهم كفار ومن لم يكفرهم فهو كافر: ابن الجوزى، المتظم ٢٤٩/٨.

(١) بلع، أدب المعتزلة ص ١٦.

(٢) مقدمة الانتصار للخياط ص ٥.

(٣) القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال ص ٢٥١.

(٤) الملل والنحل ٤٨/١ آخر سطر.

(٥) البغدادى: تاريخ بغداد ١٢/١٦٦.

(٦) فضل الاعتزال ص ٢٢٩.

(٧) ن. م. ص ٢٥١.

ومن تلاميذ واصل الذين كانت لهم شهرة كبيرة الإمام زيد بن علي بن الحسن الذي تنسب إليه فرقة «الزيدية»^(١) من الشيعة وقد تتلمذ زيد على واصل وأخذ عنه الأصول الاعتقادية^(٢) وبذلك اعتنق زيد مذهب الاعتزال لأنه قد وجد في أصول هذا المذهب ما يفى بأغراضه السياسية ويتماشى مع نوازهه النفسية كما وجد في شخصية أستاذه واصل بن عطاء ما يصبو إليه من مثل عليا كالجراة في التفكير والزهد في الدنيا والثبات على المبدأ، ولذلك تغاضى عن موقف واصل من جده الذي جوز عليه الخطأ في حربه لأصحاب الجمل، كما لم يأبه بمعارضة بعض أفراد البيت الهاشمي له في متابعته لواصل فقد عاب عليه أخوه محمد الباقر في أخذه عن واصل لأنه كان يجوز الخطأ على جده ولأنه كان يتكلم في القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت^(٣) كما اصطدم مع ابن أخيه دفاعا عن واصل روى القاضي عبد الجبار أن جعفر الصادق قال لواصل: «أقمت بأمر تفرق به الكلمة وتطعن به على الأئمة وأنا أدعوك إلى التوبة» فرد واصل وتكلم زيد وأغلظ لجعفر وقال: «ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا ثم تفرقوا»^(٤).

ويمضى زيد بن علي في متابعة واصل والتمسك بمبادئ الاعتزال حتى في أخرج الظروف، حكى القاضي عبد الجبار عن أبي الحسين الحياط «أن زيد بن علي لما خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة جاءه ابن الخطاب فقال: عرفنا ما تذهب إليه حتى نبأيك فقال له زيد: اتق الله فليس هذا وقت محنة فقال: لا أرضى إلا بها فقال له زيد: فاسمع مني أنى أبرأ إلى الله من القدرية (المجبرة) الذين حملوا ذنوبهم على الله تعالى، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله مع الأحرار، ومن الرافضة الذين رفضوا أبا بكر وعمر، ومن المارقة الذين كفروا أمير المؤمنين، فقال له: لست بصاحبنا ثم توجه هو وأصحابه إلى المدينة يقولون لبيك جعفر لبيك جعفر»^(٥).

كما أعلن زيد في شيعته قبل الخروج أن الغرض من ثورته هو مقاومة الظلم والطغيان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. نقل صاحب الفخرى في الآداب السلطانية

(١) عن فرقة الزيدية أنظر النوبختي، فرق الشيعة تحقيق إبراهيم الزين ص ٦٢ دار الفكر بيروت الملل والنحل ١٥٥/١، ابن شاکر، الكتبي قوات الوفيات ٣٥/٢، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت، ومن المراجع الحديثة الشاذلي مباحث في علم الكلام ص ١٠٩، أبو زهرة الإمام زيد طبعة أولى دار الفكر العربي-واصل ابن عطاء سليمان الشواشي.

(٢) للثلث والنحل ١٥٥/١ أما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة والشافعي (العلم الشامخ، للمقبلي، ص ٧).

(٣) قوات الوفيات، لابن شاکر ٣٥/٢، ابن خلدون، تاريخ، ٣/٣٦٧، بيروت.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٣٩.

(٥) ابن طباطبا: الفخرى في الآداب السلطانية ١٢٠ مصر ١٩٢٣.

أنه قال: «والله كنت أستحي من رسول الله ﷺ أن أرد عليه الخوض غدا ولم أمر بمعروف في أمته ولم أنه عن منكر».

يقول القاضي عبد الجبار: قال ابن برد إذ كان زيد بن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المنزلة بين المنزلتين. وأن الإمام جعفر لا ينكر على واصل القول بالعدل، بل المنزلة بين المنزلتين يقول القاضي إن صحت الرواية^(١).

مذهب واصل الكلامي :

يقيم واصل منهجه الكلامي على ثلاثة أصول: كتاب الله تعالى الذي لا يحتمل التأويل، وخبر جاء مجيء الحجة، وعقل سليم ويشرح فيه لعلم الكلام وفق حكاية ابن عمرو والزعفراني وابن حفص ابن العوام قال: سمعت واصل يقول: لولا أنني أدعو الناس إلى العلم بالدين. يذكر اختلاف الناس في الفتيا، ما نظرت في حرف منه، ولكنني أطمع بذلك أن أجلبهم إلى العلم. وكان من أعلم الناس بغامض الفتيا^(٢). بين الشهرستاني أصول مذهب واصل ابن عطاء، الواصلية، فقال: إن «اعتزالهم يدور على أربع قواعد»^(٣):

القاعدة الأولى: القول بنفي صفات الباري تعالى الزائدة على الذات من: العلم، والقدرة والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرح فيها على قول ظاهر وهو: الاتفاق على استحالة وجود إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله الجبائي، أو حالتان كما قاله أبو هاشم. مال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهي العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك وكان السلف يخالفهم في ذلك، إذ وجدوا الصفات المذكورة في الكتاب والسنة.

القاعدة الثانية: القول بالقدرة الإنسانية أي الاقتداء الإنساني وإنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن الباري تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر

(١) فرق وطبقات الاعتزال ص ٤٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٣٤ أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، تحقيق: فؤاد السيد.

(٣) الملل والنحل ص ٥٧.

وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وهذا صحيح إذ التشريع الإلهي للإنسان إنما ينط بالمسؤولية الإنسانية لذلك نرى أن سن الحدود والتعزيرات إنما يتناسب مع التكليف الإنساني ولا فكيف يعاقب الله إنساناً غير مسئول؟

قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ«افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات.

ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري، كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لو اصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر: خيره وشره، من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم، والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر (أى الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى، دون الخير والشر والحسن والقيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة في «المقالات» عن أصحابهم.

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة- وهم وعيدية الخوارج- وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل- على مذهبهم- ليس ركناً من الإيمان، ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟

فتفكر الحسن في ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقا له في القدر وإنكار الصفات.

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب «الجمل»^(١) وأصحاب «صفي» إن أحدهما مخطئ، ولا بعينه. وكذلك قوله في عثمان وقاتليه وخاذليه أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه - وقد عرفت قوله في الفاسق - وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلم يجوز قبول شهادة على وطلحة والزبير على أبقة بقل وجور أن يكون عثمان وعلى على الخطأ.

هذا قول رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة: في أعلام الصحابة وأئمة العترة.

(١) جرت موقعة الجمل بين علي بن أبي طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذي لم يقرؤا له بالخلافة لما بويح بالخلافة في مسجد المدينة في يوم الجمعة ٢٥ من ذي الحجة سنة ٣٥هـ (في ٢٤ يونيو سنة ٦٥٦هـ) وقد جرت المعركة بين الفريقين في موضع خارج البصرة يقال له الخريبة، وذلك في اليوم العاشر من جمادى الآخر سنة ٣٦هـ (٤ ديسمبر سنة ٦٥٦م) ولم يدخل البصرة إلا بعد ذلك بثلاثة أيام. وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص الأشتر النخعي، السيل ومن هناك سار إلى المدائن، وعبر الفرات عند الرقة، وفي سهل صفيين حارب جيش معاوية في سلسلة من المعارك استمرت من ذي الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧هـ (يونيو-يوليو سنة ٦٥٧م) وكاد على أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة الأشتر النخعي، وهتاك فكر عمرو بن العاص في حيلة، بأن جعل جيوش الشام ترفع ورقات من المصحف على أطراف الرماح، إشارة إلى أنهم يفوضون الأمر إلى حكم كتاب الله وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطلبوا بالاحتكام إلى كلمة الله، ولم تنطل الحيلة على علي ولكن اضطر اضطرارا إلى قبول ما عرض لأن أنصاره طالبوا بذلك، وهكذا وافق على التحكيم، وذلك بأن يختار كل فريق حكما عنه فاختار معاوية عمرو بن العاص، واضطر على - رغم معارضته - إلى قبول أبي موسى الأشعري حكما بمثله، واجتمع الحكماء في رمضان سنة ٣٧هـ (فبراير سنة ٦٥٨م) أو سنة ٣٨ في رأي فلهرزن، فبراير سنة ٦٥٩) وكان أبو موسى الأشعري يرمي إلى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة ولهذا استسلم لعمرو بن العاص في رأيه بأن معاوية على حق في المطالبة بدم عثمان، وكان قد شاع أن لعلي ضلعا في قتله فخلع أبو موسى عليا، وتلاه عمرو بن العاص فخلع عليا ونصب معاوية خليفة، على الرغم من احتجاج أبي موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه. انظر مذاهب الإسلاميين ص ٨٦ د. عبد الرحمن بدوي والفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي ص ٢٥ د. محمد إبراهيم الفيومي.

ووافقه عمرو بن عبيد على مذهبه، وزاد عليه في تفسيق أحد الفريقين، لا بعينه، بأن قال: لو شهد رجلان من أحد الفريقين مثل على ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما- وفيه تفسيق الفريقين وكونهما من أهل النار. وكان عمرو من رواة الحديث، معروفًا بالزهد.

يعلق د. بدوى فيقول: ويفصل عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق (ص ١١٧-١٢٠) القاعدتين الثالثة والرابعة، ولا يشير إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأنه باعتراف الشهرستاني نفسه كانت هذه القاعدة الأولى غير نضيجة عند واصل، وإنما نضجت فيما بعد بعد نفوذ الفلسفة اليونانية أي بعد واصل بحوالى مائة عام، ولهذا لا محل لها لنسبتها إلى واصل. أما القاعدة الثانية وهى الخاصة بخلق الإنسان لأفعاله، فأشار إليها عبد القاهر البغدادي إشارة خفيفة بأن قال: إن واصلًا وصاحبه عمرو بن عبيد دعوا الناس «إلى قول القدريّة على رأى معبد الجهني، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدرى. وجرى المثل بذلك فى كل كافر قدرى»^(١).

وهاك تفصيل ما قاله بالنسبة إلى القاعدة الثالثة: كان واصل من متابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق^(٢).

وبلغ من بأسه، علمه أنه أنفذ أصحابه إلى الآفاق، وبث دعائه فى البلاد قال أبو الهذيل: بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم^(٣) فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهمًا فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل، وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة^(٤)، وعثمان الطويل^(٥) إلى أرمينية، فقال يا أبا حذيفة: إن رأيت أن ترسل غيرى فأشاطره جميع ما أملك حتى أعطيه فرد نعالى، فقال: يا طويل اخرج فلعل الله أن ينفعك فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف، وأجابه الخلق^(٥).

(١) ص ١١٩ نشرة محى الدين عبد الحميد القاهرة بدون تاريخ.

(٢) الفهرست لابن النديم ص ٥٦.

(٣) حفص بن سالم: من تلاميذ ومدرسة عمرو بن عبيد وقد تابع واصل وعمرو فى نظرياتهم العامة.

(٤) استجاب لدعوته فى الكوفة خلق كثير، وانضموا للمعتزلة.

(٥) عثمان الطويل: كان عثمان تاجرا، وقد كان أحد رجال مدرسة الحسن، ثم امتنع عنها وانضم لإواصل.

ويقول القاضى عبد الجبار: وله فى الفضل والعلم منزلة لا تبغى. (نشأة الفكر ص ٤٨).

(٦) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمداني تحقيق د. على سامى النشار. عصام الدين محمد على.

ومن هذه الطبقة: بشير الرحال، وسمى رحالا، لأنه كان له فى كل سنة رحلة فى حبسج أو غزاة، وكان ممن خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وباعوه. وقاتلوا معه، وقتل معه، وقيل له: ما يسرع بك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: أرسل على بعد أخذه عبد الله بن الحسن، فأتيته، فأمرنى بدخول بيت فدخلته، فإذا بعبد الله بن الحسن مقتول، فسقطت مغشيا على، فلما أفقت أعطيت الله (كذا).

عثمان بن خالد الطويل وكنيته: أبو عمرو، وهو أستاذ أبى الهذيل وهو الذى بعثه واصل إلى أرمينية، كما قدمنا، وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى.

ومن هذه الطبقة: حفص بن سالم وهو الذى بعثه واصل إلى خراسان وناظر جهما فقطعه وأجابه خلق كثير، وغيره من أصحاب واصل، كالقسم بن السعدى الذى بعثه إلى اليمن داعيا، وعمرو بن حوشب، وقيس بن عاصم، وعبد الرحمن بن قره وابنه الربيع، والحسن بن ذكوان أجابه فى الكوفة خلق كثير وسائر الدعاة الذين بعثهم.

واصل وأصول الفقه

وكان أول من كتب فى هذا العلم فى أصول الفقه الإمام الشافعى (١٥٠/ ٧٦٠- ٨٢٠/ ٢٤٠) حيث أملى فيه رسالته المشهورة^(١) وعلى الرغم من تأخر هذا العلم فى الظهور فإن ما تناوله واصل من مسائل لا يمكن إدراجها فى غير هذا العلم، ومن بين آراء واصل فى هذا المجال قوله: «النسج يكون فى الأمر والنهى دون الإخبار»^(٢).

ولعل الفصل الذى عقده أبو الحسين البصرى فى كتابه «المعتمد»^(٣) «والمتملك بنسخ الأخبار» وكذلك ما أورده الأمدى فى كتابه «الأحكام»^(٤)، والمحلّى فى «شرح جمع الجوامع»^(٥) فى هذا الغرض من شأنه أن يلقى بعض الأضواء على رأى واصل فى النسخ.

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص ٢٧٢.

(٢) العسكرى، الأرائل ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال، ص ٢٣٤ ومعنى الخبر هنا هو الوحى المتعلق بحدثة، راجع تعليق بينس على هذه المسألة (مذهب الذرة عند المسلمين هامش ص ١٢٥).

(٣) ج ١، ص ٢٠، ص ٤١٩.

(٤) ج ٣، ص ٢٠٥.

(٥) بهامش الآيات البينات لأحمد العبادى، ٣/ ١٥٤ بولاق مصر ١٨٧٢.

وكان قول واصل بعدم جواز نسخ الأخبار هو فى الواقع تنزيه للذات الإلهية عن الاتصاف بالكذب وهو فى الآن نفسه رد مباشر على قول الكيسانية بالبداة^(١) فقد أجمع أصحاب المقالات على أن المختار بن عبيد هو أول من قال بالبداة وذلك عندما تهيأ لقتال جيش مصعب بن الزبير وزعم أن الله أنزل عليه الوحى يعده بالنصر، ولكنه منى بالهزيمة التى أظهرت فساد تلك المعجزة الكاذبة، فلما سئل عن ذلك قال المختار: إن الله تعالى كان قد وعدنى ذلك ولكنه بدا له.

واستدل على رأيه هذا بدليل نقلى وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد]، ثم قال: «إذا جاز نسخ الأحكام جاز البداة فى الأخبار»^(٢) وبعد أن لحقت الهزيمة بالشيعية أصبحوا يقبلون هذا القول كتفسير معقول لعدم تحقيق نبوة النصر التى تنبأ بها إمامهم المهزوم^(٣)، ونتيجة لذلك صار القول بالبداة من بعد المختار وكنا من أركان عقيدة الكيسانية^(٤).

وقد شعر واصل بخطورة القول بالبداة لأنه يؤدى حتما إلى وصف الله بصفات الحوادث كالكذب والجهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- فتكفل بالرد على القائلين به، ومنع جواز نسخ الأخبار تنزيها للذات الإلهية عن الاتصاف بصفات النقصان ودرءا للتشبيه والتجسيم، وتابع المعتزلة واصلًا فى هذا الرأى وردا على القائلين بالبداة، فالخياط مثلا قد تعرض إلى هذه المسألة أثناء رده على ابن الراوندى فقال: «إن الفعال الذى تبدو له البداوات فى أفعاله إنما ذلك لجهله بالأمور فإذا فعل فعلا وخير بخير ثم تبين أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عنه إلى غيره والموصوف بهذا منقوص والنقص من إعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا^(٥)» وإلى جانب هذا الرأى فقد ظفروا برأى آخر لشيخ المعتزلة الأول يقسم فى الخبر إلى خاص وعام؛ ولهذا الرأى أهمية فائقة لأنه أول رأى أبدى فى هذا الموضوع فضلا عن كونه من الآثار العلمية النادرة للمؤسس الاعتزال، وقد أبرر أبو هلال العسكري هذه الخاصية عند حديثه عن واصل فقال:

(١) معنى البداة، لغة الظهور، وفى اصطلاح المتكلمين حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعديل فى الإرادة الإلهية السابقة، وقد بين الشهرستانى أنواع البداة فقال البداة فى العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلا يعتقد هذا، والبداة فى الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداة فى الأمر وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك «دائرة المعارف الإسلامية»، ٣/٤٣٨ الملل والنحل، ١/٤٤٩.

(٢) الملل والنحل، ١/٤٤٩.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة «البداة» ٣/٤٣٨ تحرير فولد تسيهر.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٣٨.

(٥) الانتصار ص ٩٥.

«وأول من قال الخبر خبران خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصا جاز أن يكون الخاص عاما ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا والأثر خبرا والخبر أثرا»^(١).

الحسن والتقبيح العقليين :

يذهب المعتزلة إلى أن العلم بالتقبيح والحسن من المعارف الضرورية التي يدركها العقل بل هي مركورة فيه . وإذا كانت معرفة الحسن والتقبيح معرفة ضرورية وإذا كان الله عدلها في تكاليفه الشرعية فالعقل يدرك أن الله لا يفعل القبيح وواجب عليه فعل الحسن .

ولقد فرعوا على ذلك عدة قضايا وسعت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة منها :

* عدم تعذيب أطفال المشركين .

* عدم تكليف العباد ما لا يطيقون .

* ووجود الثواب والعقاب .

* عدم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذبين .

وكما هو شأن المعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا بين الظلم والضرر، فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلمه ثم بحثوا العلاقة بين الألم والضرر والتقيح . .

كتكليف إنسان بعمل شاق قد يلحقه ضرر- من غير ظلمه إذا قدر الأجر المناسب، وقد يجرى الطبيب عملية جراحية فيلحق المرضى الألم لكن من غير ظلم .

يرى البصريون أن ما هو من باب التفضل فلا يجب على الله منه شيء .

بينما يرى البغداديون: أن التفضل يأخذ معنى الوجوب .

ولقد سادت نظرية التحسين والتقبيح العقليين، وكان لها أثرها على الفقهاء في التوسع في قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية واستخراج العلى للأحكام المعللة حتى فرد الأحكام وتصنيفها بين الحكم الذاتي والحكم المعلن الخاضع للقياس إنما هو في حقيقة الأمر وراءه نظرية التقبيح والتحسين العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثير القول بالاستحسان والمصالح المرسلة .

وحين يقول الفقهاء فى شروط الرشد: العقل والتميز... بين وبين هو عين نظرية التقبيح والتحسين العقليين. أما اعتراض بعض متكلمي المذاهب فإنه يرجع إلى قضية أخرى هى التحسين والتقبيح الشرعيين.. ولا خلاف على ذلك، وكان أكثر المتكلمين على تعاطف تام مع المعتزلة وخاصة معتزلة البصرة الذين نقدوا مصطلح الذاتية الذى به البغداديون وأحلوا مكانه القول بالنسبية (الأحوال).

أثر المعتزلة على أصول الفقه:

كان قول المعتزلة بنظرية «الاستحسان العقلى» هو القمة الشاهقة التى بلغها الاعتزال.

وبفضل مقالة «الاستحسان العقلى» يبلغ المنهج العقلى عند المعتزلة أوجه وبفضلها يحتل المعتزلة مكانة ممتارة بين كبار المفكرين.

بقيت طويلا شغل الأصوليين الشاغل ذلك أنها فتحت ميدانا جديدا رائعا للبحث والنظر: ميدان البحث فى مقاصد الشريعة وأسرار أحكامها، أعنى فى «أصول الفقه» وبالرغم من أن أمهات الكتب فى «أصول الفقه» تسند تحريره إلى الشافعية إلا أن المعتزلة من دون شك كانوا هم طليعة هذا الباب كما هم طليعته فى ميادين أخرى.

والاستحسان العقلى الذى أخذ به الأحناف وهم أصحاب رأى هو أن تتخذ «العقل» آلة لمعرفة «الحسن» من «القبيح» من الأفعال أو معيارا نقيس به «الخير» و«الشر» أو مقياسا نميز به «الموجود» من «المعدوم» فالاستحسان العقلى مبدأ فلسفى إذن يطبق فى ميدانين اثنين يجب عليك التمييز بينهما إن أردت فهم القضية.

فهناك فرق عظيم إذن بين تطبيق مبدأ الاستحسان العقلى لمعرفة الخير من الشر، وتطبيقه لمعرفة الموجود من المعدوم، فاصطلاح الاستحسان العقلى يدل على الاصطلاحين: علم الأخلاق، وعلم ما وراء المادة، ولكلا العلمين غرضه وغاياته وحقائقه! ومحال أن نفهم ما يأتى فى كتب الفقه من خلط عجيب تظهر آثاره جلية فى تشعب الأقوال وتنوعها وتدافعها وتضاربها فى هذا الباب.

للاستحسان العقلى إذن تطبيقان: تطبيق فى ميدان الأخلاق وتطبيق فى ميدان ما وراء الطبيعة. وحكمنا على الاستحسان العقلى فى الأخلاق قد يكون غير حكمنا عليه فيما وراء الطبيعة؛ لذلك وجب التمييز بين التطبيقين^(١).

(١) راجع ما ذكرناه فى الجزء الخاص بأبى الحسن الأشعري.

فمفهوم الاستحسان العقلي يطلق إذن على مسميين اثنين لا على مسمى واحد . .
عن هذا نشأ خلط الفقهاء وتضاربت أقوالهم أحيانا . . . فلو فتحت كتاب «أصول الفقه»
وتصفحت منه الفهرست لوجدت هذين البابين:

١- باب معنى الحسن والقبح والخلاف في اتصاف الفعل بهما عقلا .

٢- باب تعلق حكم الله بالأفعال بناء على ما أدركه العقل فيها من حسن أو
قبيح .

يقول محجوب بن ميلاد: فالمؤلف الأصولي كما ترى يستعمل الاستحسان العقلي
في المعنيين فهو في باب يتخذ آلة لمعرفة الحسن من القبيح من الأفعال وهذا يخص
السلوك أي الأخلاق . وهو في باب يعرج إلى الرب ليعرف حكمه في الأفعال فخرجنا
من الأخلاق ودخلنا ما وراء الطبيعة وميدان «الموجود» ما دام الله تعالى حسب عبارة أبي
نصر الفارابي «يحتل من فضيلة الوجود أعلى مرتبة» .

نفهم الآن لم انحصرت مشكلة الاستحسان العقلي في هذه النقطة:

هل الأفعال حسنة أو قبيحة في حد ذاتها أي في جوهرها؟ أم أن حسنها أو
قبحها مستعاران أي أنها ليست حسنة لا قبيحة في حد ذاتها، وإنما حسننا نشأ عن كون
الشرع أمر بها، وقبحها إنما نشأ عن كون الشرع نهى عنها؟ نفهم أن من قال أن الأشياء
حسنة أو قبيحة في حد ذاتها فإنه يؤمن بأن العقل قادر على إدراك حسنها أو قبحها:
وهذا بالضبط ما قال به المعتزلة . أما القائلون بأن الأشياء حسنة أو قبيحة لأن الشرع أمر
بها أو نهى عنها فإنهم لا يقولون بالاستحسان العقلي بل يخبرون تتبع الأحكام
والنصوص الواردة ويقيدون أنفسهم بها تاركين العقل في جانب غير محكميه في
الأحكام وفي النصوص معلنين نزعتهم الجهرية في الجملة الشهيرة: «الشرع مثبت لا
مخبر» . يعنون أن الشرع يقرر ما شاء، يقرر الحسن كما يقرر القبح وكان في إمكانه أن
يقرر خلاف ما قررا وهذا هو شأن المثبت . أما لو كان مخبرا لا مثبتا لوجب عليه أن
يكون مقيدا بصفات ما يخبر عنه، مخلصا لها، والقائلون بإثبات الشرع لا بإخباره هم
أهل السنة وخاصة المسمين «بالسلف» ولا شك أن لكلا الحزبين حججا وبراهين يدلي
بها . وقد ذكرها الفقهاء في كتب «أصول الفقه» وهي حجج متفاوتة في القيمة .
متضاربة متدافعة .

يكفى أن نقول أن الفرق بين نزع أولئك وهؤلاء فرق عظيم وأن الجو الذي
يتنفس فيه أولئك ليس هو الجو الذي يتنفس فيه هؤلاء .

ولعل أحسن طريقة لبيان ذلك أن يحلل الإنسان كتاباً من كتب أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلي، وكتاباً آخر يكون أساسه مبدأ «السلف» القائل بأن الشرع مثبت لا مخبر... وهو تحليل لا يمكن إلا أن يكون شيقاً وممتعاً جداً بالنسبة للفكر الحى النابض الجوال^(١)...

تبين لنا أن الاستحسان العقلي اصطلاح ينطبق على مسميين اثنين أو أنه مفهوم يطبق في ميدانين: ميدان الأخلاق من جهة وميدان ما وراء الطبيعة.

كان الاستحسان العقلي وإصدار المعتزلة بهذه المقالة بدء بحوث جلييلة في تاريخ التفكير الإسلامى وفاتحة عهد جديد في الدراسات الفقهية الإسلامية ناهيك أنه كان أول محاولة منظمة في تاريخ الإسلام ترمى إلى استيعاب جوانب العقيدة الإسلامية بنظرة فلسفية شاملة! وإلى المعتزلة- في هذا الباب- فضل عظيم في تأسيس علم برمته هو من أهم العلوم الإسلامية وهو علم «أصول الفقه»...

وقد طبع «الاستحسان العقلي» هذا الفن بطابع لم يبل رغم مرور القرون وتغير العقول، حتى أن الأصولى مهما كانت نزعته ليجد نفسه بين اثنين: إما أن ينتصر له ويؤسس عليه بحوثه أو يقاومه ويحاول دحضه والإتيان بمبدأ جديد غيره ليبنى عليه دراساته وتفكيره...

كانت معظم كتب «أصول الفقه» التى بقيت لنا من تأليف الشافعية ومن تأليف الحنفية، فالمالكية والحنابلة ما كانوا ليحكموا العقل فى بحوثهم.

أما الحنفية وأما الشافعية فإنهم كانوا أجراً فى تحكيم العقل لقولهم بالرأى أو بالقياس... وما الرأى والقياس سوى باب من أبواب المنطق...

معنى الرأى الاجتهادى:

وردت فى الرأى، آثار تلمذه، وآثار تمدحه، والمذموم هو الرأى عن هوى، والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص، على طريقة فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، برد النظر إلى نظيره، فى الكتاب، والسنة. وقد خرج الخطيب غالب تلك الآثار فى «الفقيه والمتفقه»، وكذلك ابن عبد البر مع بيان موارد تلك الآثار، والقول فى ذلك: إن فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، جروا على القول بالرأى بالمعنى الذى

(١) للاستزادة يراجع: الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم.

سبق «أعنى استنباط حكم النازلة من النص»، وهذا من الإجماعات التي لا سبيل إلى إنكارها.

نفاة الرأي :

وقد قال الإمام أبو بكر الرازي في «الفصول»، بعد أن سرد ما كان عليه فقهاء الصحابة، والتابعين من القول بالرأي: «إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توفى للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة التي خالفوا بها الصحابة، ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد في أحكام الحوادث، إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ونسبهم إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله به، وأثنى به عليهم - بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن - ثم تبعه على هذا القول نفر من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف قطعه، ولم يعيبوهم، لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد الضرورة أمرا بشعا، فرارا من الطعن على السلف، في قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم رعموا أن قول الصحابة في الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم... لا على وجه قطع الحكم، وإبرام القول، فكأنهم قد حسنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التي لحقت النظام بتخطئته السلف، ثم تبعهم رجل من الحشوية جهول، - يريد داود بن علي - لم يدر ما قال هؤلاء، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفا من كلام النظام، وطرفا من كلام متكلمي بغداد، من نفاة القياس، فاحتج به في نفى القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مشبتي القياس، ومبطلية، وقد كان مع ذلك ينفى حجج العقول، ويزعم أن العقل لا حظ له في إدراك شيء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة بل هو أضل منها، اهـ.

وأبو بكر الرازي أطلال النفس جدا في إقامة الحجة على حجية الرأي والقياس، بحيث لا يدع أي مجال للتشعيب ضد حجتيه، فالرأي بهذا المعنى، وصف مادح يوصف به كل فقيه، ينبئ عن دقة الفهم، وكمال الغوص؛ ولذلك تجدد ابن قتيبة يذكر في «كتاب المعارف» الفقهاء بعنوان أصحاب الرأي، ويعد فيهم الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس رضي الله عنهم، وكذلك تجدد الحافظ محمد بن الحارث الحشني، يذكر أصحاب مالك في «قضاة قرطبة» باسم أصحاب الرأي، وهكذا يفعل أيضا الحافظ أبو الوليد بن الفرزي في «تاريخ علماء الأندلس»، وكذلك الحافظ أبو الوليد الباجي، يقول في شرح حديث الداء العضال من «الموطأ» في صدد الرد على

ما يرويه النقلة عن مالك، في تفسير الداء العضال: ولم يرو مثل ذلك عن مالك أحد من أهل الرأي من أصحابه «يعنى أهل الفقه، من أصحاب مالك».

أبو حنيفة بين الرأي أو النقل:

وأما تخصيص الحنفية بهذا الاسم، فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة في الاستنباط، فالفقه حيثما كان صحبه الرأي، سواء كان في المدينة أو في العراق، وطوائف الفقهاء كلهم إنما يختلفون في شروط الاجتهاد. بما لاح لهم من الدليل، وهم متفقون في الأخذ بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها، وأما أهل الحديث فهم الرواة النقلة وهم الصيادلة، كما أن الفقهاء هم الأطباء، كما قال الأعمش، فإذا اجتراً على الإفتاء أحد الرواة الذين لم يتفقهوا، يقع في مهزلة، كما نص الرامهرمزي في «الفاصل»، وابن الجوزي في «التلخيص»، و«أخبار الحمقى»، والخطيب في «الفيح والفتنة»، على نماذج من ذلك، فذكر مدرسة للحديث هنا، بما لا معنى له^(١)، قال سليمان بن عبد القوي الطوفي الحنبلي في شرح «مختصر الروضة»- في أصول الحنابلة: «واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة، هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغنى في اجتهاده عن نظر ورأي، ولو بتحقيق المناط، وتثقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما بحسب العلمية فهو في غرف السلف «من الرواة» بعد محنة خلق القرآن، علم على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة، ومن تابعه منهم... وبالغ بعضهم في التشنيع عليه».

وأما ابن حزم فقد تبرأ من القياس جملة وتفصيلاً، فحظ أبي حنيفة، وأصحابه من شتائمه مثل حظ باقي الأئمة القائلين بالقياس، والقاضي أبو بكر بن العربي ثمن قام بواجب الرد عليه في «العواصم من القواصم»، وليس لابن حزم شبه دليل، فيما يدعيه من نفى القياس، غير المجازفة بنفى ما ثبت من الصحابة في حجية القياس، وغير الاجترأ على تصحيح روايات واهية، وردت في رد القياس.

أعداء الرأي- أعداء السنن:

وأما ما وقع في كلام إبراهيم النخعي وبعض أهل طبقة من القول بأن أهل الرأي أعداء السنن، فيمعنى الرأي المخالف للسنن المتوارثة في المعتقد يعنون به الخوارج،

(١) تنبيه على رد ما قاله بعض أهل العصر في بعض كتبه «البنوي».

والقدريّة، والمشبّهة، ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد في فروع الأحكام، وحمله على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه، فكيف! والنخعي نفسه، وابن المسيب نفسه من أهل القول بالرأى في الفروع، رغم انصراف المتخيلين، خلاف ذلك.

ويحاول ابن حزم أن يكذب كل ما يروى عن الصحابة في القياس، لا سيما حديث عمر، مع أن الخطيب، وغيره يروون عنه بطرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، وكذا عن باقي الصحابة، قال الخطيب، بعد أن روى حديث معاذ في اجتهاد الرأى في «الفقيه والمتفقه»: وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة روايته، وقد عرف فضل معاذ، وزهده والظاهر من حال أصحابه، الدين، والثقة، والزهد، والصلاح وقد قيل: إن عبادة بن نسي، رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد قبلوه، واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.

الاستحسان والقياس

نفاة الاستحسان

يظن بعض الفقهاء أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهي الإنسان، ويهواه، ويلذه، حتى فسره ابن حزم في «أحكامه» بأنه ما اشتتهه النفس ووافقها، خطأ، كان، أو صواباً، لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين الحق، في تقريرهم، والرد عليهم.

يرى فقهاء الأحناف أن إبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعي رضي الله عنه.

فلو صحت حججه في إبطال الاستحسان، لقصت على القياس الذي هو مذهبه، قبل أن يقضى على الاستحسان.

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب، ما يروى عن إبراهيم بن جابر أنه لما سأل أحد كبار القضاة في عهد المتقي لله العباسي، عن سبب انتقاله من مذهب الشافعي إلى مذهب أهل الظاهر، جاوبه قائلاً: «إني قرأت إبطال الاستحسان للشافعي، فرأيتة صحيحاً في معناه، إلا أن جميع ما احتج به في إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندي بطلانه».

مثبتوه

أما ما يقولون به فإنهم قالوه مقروناً بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة، واتباع الهوى. وإنما لما كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه، مستحسناً، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان، فيما قامت الدلالة بصحته، وقد ندب الله تعالى إلى فعّاله، وأوجه الهداية لمفاعله، فقال عز من قائل:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ [الزمر] وروى عن ابن مسعود، وقد روى مرفوعاً إلى النبي ﷺ، أنه قال: «ما رآه المسلمون حسناً، فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون سيئاً، فهو عند الله سيئ»، فإذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ أصلاً في الكتاب، والسنة، لم يمنع إطلاقه في بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف المعنى وإفهام المراد.

الضرق بين الاستحسان والقياس :

وقد أطلق الفقهاء لفظ الاستحسان في كثير من الأشياء، وقد روى عن إياس بن معاوية أنه قال: «قيسوا القضاء، ما صلح الناس، فإذا فسدوا، فاستحسنوا»، ولفظ الاستحسان موجود في كتب مالك بن أنس، وقال الشافعي: «استحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما، فسقط بما قلنا، المناوعة في إطلاق الاسم، أو منعه، وإن نازعنا في المعنى، فلما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا، بغير دلالة، وقد اصطحب جميع المعاني التي نذكرها، مما ينتظمه لفظ الاستحسان، عند أصحابنا، إقامة الدلالة على صحته، وإثباته بحجته.

ولفظ الاستحسان يكتنفه معنيان.

أحدهما: استعمال الاجتهاد، وغلبة الرأي في إثبات المقادير، الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، قال الله تعالى: ﴿... وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُسْجَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ [البقرة]، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارهما غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأي، وأكثر الظن، ونظيرها أيضا، نفقات الزوجات، قال الله تعالى: ﴿... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...﴾ [البقرة]، ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك، إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَتَعَمَدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قُتِلَ مِنَ النِّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا...﴾ [المائدة]، ثم لا يخلو المثل المراد بالآية، من أن يكون القيمة، أو النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء فيه، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العدلين، وكذلك أروش الجنائيات التي لم يرد في مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد، ونظائرها في الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالا يستدل به على نظائرها، فسمى أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا، وليس في هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحدا منهم القول بخلافه، وأما المعنى الآخر من ضربى الاستحسان، فهو ترك القياس، إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاوز به أصلا، يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما، دون الآخر لدلالة توجيهه، فسموا ذلك استحسانا، إذ لو لم يعرض شبه للوجه الثاني، لكان له شبه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقه به.

وأغرض ما يجيء من مسائل الفروع، وأدقها مسلكا، ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف لأنه محتاج في ترجيح أحد الوجهين على الآخر، إلى إنعام النظر،

واستعمال الفكر، والروية، فى إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر... فنظير الفرع الذى يتجاذبه أصلان، فيلحق بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا، فى الرجل يقول لامرأته: إذا حضت، فأنت طالق، فتقول: قد حضت: إن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أنا نستحسن فتوقع الطلاق، قال محمد: وقد ندخل فى هذا الاستحسان بعض القياس، قال أبو بكر: أما قوله: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق فى مثله فى إيقاع الطلاق عليها، وهو: الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وإن كلمت ريذا، فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت ريذا، وكذبها الزوج إنها لا تصدق، ولا تطلق حتى يعلم ذلك بينة، أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق فى وجود الحيض، الذى جعله الزوج شرطاً لإيقاع الطلاق، وكما أنه لو قال: إذا حضت، فإن عبرى حر، أو قال: فامرأتى الأخرى طالق، فقالت: حضت، وكذبها الزوج، لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى فقد أخذت هذه الحادثة شبيهاً من هذه الأصول التى ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها.

إلا أنه قد عرض لها أصل آخر، منع إلحاقها بالأصل الذى ذكرنا، وأوجب إلحاقها بالأصل الثانى، وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ...﴾ [البقرة]، وروى عن السلف، أنه أراد: من الحيض والحبل، وعن أبى بن كعب أنه قال: «من الأمانة أن ائتمنت المرأة على فرجها»، دلّ وعظه إياها، ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها فى براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى فى الذى عليه الدين: ﴿... وَلَيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْشَى مِنْهُ شَيْئاً...﴾ [البقرة]، فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله فى مقدار الدين فصارت الآية التى قدمنا أصلاً فى قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحرىم وطئها فى هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجهما قريبها وكذلك إذا قالت، وهى معتدة: قد انقضت عدتى، صدقت فى ذلك؛ وانقطعت رجعة الزوج عنها، وانقطاع الزوجية بينهما، وكان المعنى فى ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فيوجب على ذلك إذا قال الزوج: إذا حضت، فأنت طالق، فقالت: قد حضت، أن تصدق فى باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت فى انقضاء العدة، مع إنكار الزوج؛ لأن ذلك معنى يخصها، أعنى أن الحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليه غيرها، ولأجل ذلك أنها لا

تصدق على وجود الحيض، إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة في الأحكام التي تخصها، دون غيرها، ألا ترى أنهم قالوا إن الزوج لو قال: قد أخبرتنى أن عدتها انقضت، وأنا أريد أن أتزوج أختها، كان له ذلك، ولا تصدق هي على بقاء العدة في حق غيرها، وتكون عدتها باقية في حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها: قد حضت، وله حكمان: أحدهما: فيما يخصها، ويتعلق بها، وهو طلاقها، وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فيجعل قوله فيه كالبينة، والآخر: في طلاق غيرها، أو عتق العبد، فصارت في هذه الحال شاهدة، كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد إذا علق به العتق، أو الطلاق.

كتاب المستصفي للإمام الغزالي:

يكفي أن ننظر لكتاب خالد من كتب أصول الفقه - أعني «المستصفي من علم الأصول» لأبي حامد الغزالي لفهم ما عسى أن يكون كتاب في أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلي، فبالرغم من أن الغزالي كان من أعداء المعتزلة قاومهم في غير ما مقالة من مقالاتهم، وبالرغم من أن الغزالي قاوم بالخصوص «الاستحسان العقلي» وحاول دحضه وتفنيده وبيان ضيق نطاقه أن طبق وحده لمعرفة الوجود وأسرار الوجود - بالرغم من كل هذا - فالمستصفي للغزالي مفعم بروح الاعتزال امتص ريذته ورحيقه ودفع بعض شططه وغلوائه.

فكتاب المستصفي آية في التبويب والتصنيف والترتيب والنظام خلافا لمطولات الآداب العربية الممتازة بالاستطراد وبالفوضى وعدم الترتيب والنظام، لفظ واضح وعبارة مشرقة وتفكير مطرد مما يدل على أنه ثمرة عقل جبار يعرف المنطق وشروط المنطق من دقة وتسلسل في الاستنتاج وسير حسب منهج العقل وامتنال لصرامة مبادئ العقل التي شرحناها وأعطيناها بعض حقها في سالف فصولنا من البحث والتحليل. فالغزالي في كل هذا متأثر إلى حد بعيد بأهل المنطق وأهل الكلام عامة والمعتزلة خاصة. وأنت لتطالع الكتاب فتجد فيه الفصول المتعددة يذكر فيها المعتزلة وآراءهم ومقالاتهم، وتصديه لهم هذا التصدي الملح مما يدل على أنهم أثروا فيه تأثيرا عظيما أثناء تكوينه الفلسفي والكلامي.

وآثار الاستحسان العقلي ليست بادية في المستصفي خلال تبويه ونظامه فحسب بل هي بادية في الاصطلاحات وفي التمييز بين مفاهيم فقهية كالحلال والحرام والمندوب والمباح والمكروه إلى غير ذلك من الاصطلاحات الفقهية بل هي ظاهرة حتى في بعض

العبارات كهذه العبارة التي تطالعنا منذ الصفحة الأولى من الكتاب، قال: «فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى لا يعتزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى العدل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية كسل»^(١).

لاحظوا كيف يضيف الغزالي إلى شهادة الشرع شهادة العقل ويقول أنه القاضى الذى لا يعزل ولا يبدل.

يقول الغزالي فى كتاب «المستصفى من علم الأصول»:

«اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعلم أولاً معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع- يعنى هذا هو المعنى الواسع لكلمة الفقه- يقال: فلان يفقه الخير والشر أى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء- وهذا هو المعنى الضيق لكلمة الفقه- عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة- (أى بحكم المعنى الضيق لكلمة الفقه)- اسم الفقيه على متكلم فلسفى ونحوى ومحدث ومفسر بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحاً وفاسداً وباطلاً. . . وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله. . .»^(٢).

لم نفهم لم حصر الغزالي فى كتابه «المستصفى من علم الأصول» أدلة الأحكام- فى الكتاب والسنة والإجماع فقال: «فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه» وهو بعبارة أخرى- فى عرف الغزالي- علم حجية القرآن وحجية السنة وحجية الإجماع أى كيف ولم ولأى مدى يمكن أن نتخذ من القرآن ومن السنة ومن الإجماع حجة على صحة الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن ومن السنة سواء أكان ذلك بالاجتهاد الفردى أو بإجماع الأمة الإسلامية ١٩.

فى حين أن هناك أصوليين آخرين يضيفون إلى هذه الأصول الثلاثة أصلاً رابعاً هو القياس أو إعمال رأى. وآخرون يستعيضون القياس بأصل آخر يطلق عليه اسم المصالح المرسلة، وهناك آخرون هم أصوليو الشيعة يطلون حججة الإجماع مثلما أبطل الغزالي حججة القياس أو الرأى وينكرون الإجماع أصلاً من أصول الفقه لقولهم بعصمة إمامهم.

(١) راجع الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٢- مطبعة مصطفى محمد- مصر- ١٩٣٧.

(٢) راجع الغزالي: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص ٣.

وهذا الاختلاف في الأنظار بين قائل بالإجماع ومبطل له وداع للقياس ومنكر له ومنتصر للمصالح المرسله ومزدر لها مما يدلنا على أننا في ميدان يجب أن تنشط فيه العقول وأن تجول فيه قوية جبارة واثقة من نفسها فاتحة متعطشة إلى درك الحقائق والسعي وراءها والدأب متحفزة للفتح لتحدها نخوة الفتح!

على أي حال نحن في ميدان الاجتهاد والنظرا

ولا غرابة! ألم يكن ظهور «علم أصول الفقه» برمته فیتحا معجیدا من فتوحات الفكر والاجتهاد؟

فالكتاب والسنة الصحيحة من وحي السماء .

والقياس أو المصالح المرسله أو الإجماع من إلهام الفكر وأصوات الأرض .

عمرو بن عبيد

عمرو بن عبيد بن ثاب، وثاب من سبي كابل من ثغور بلخ، وهو مولى لآل عرادة من يربوع بن مالك، وكنيته عمرو أبو عثمان^(١). روى ابن يزداد^(٢) بإسناده عن صالح بن عمرو بن زيد قال: كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا قال صالح: وسئل ابن السماك فليل صف لنا عمرو بن عبيد فقال: كان عمرو إذا رأيته مقبلا توهمته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالسا توهمته أجلس للعود، وإذا رأيته متكلمًا توهمته أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له^(٣). وعن يحيى بن معين قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن نجيح: ما رأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد^(٤)، وكان رأى مجاهد وغيره، قال الجاحظ:

صلى عمرو أربعين عاما صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشيا، وبعبيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة ويرجع آية واحدة.

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٨ القاضي عبد الجبار - تحقيق د. على سامي النشار وعصام الدين محمد على.
(٢) وهو: علي بن محمد بن الحسن بن يزداد (بالدال أو الذال) العبدى - أبو تمام كان يتشغل الاعتزال ويقول بخلق القرآن وكان ثقة في الحديث (للحيط المترجم).

(٣) الإمام أبو زكريا يحيى بن معين البغدادي عاش خمسا وسبعين سنة توفي سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. وجاء عنه أنه قال: «كتب يدي هذه ستمائة ألف حديث».

(٤) عمرو والعمرية: العمرية هم أتباع عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم وكان جده من سبي كابل، وما ظهرت البدع والضلالات إلا عن أبناء السبابة كما روى الخبر، وقد شارك عمرو، وأصلا في بدعة القدر وفي ضلاله قولهما: بالمنزلة بين المنزلتين، وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي. وزاد عمرو على وأصل في هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل. وذلك أن أصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب علي رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، ووعم أن شهادتهما مردودة، وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا. وقد افرقت القدرية بعد وأصل وعمرو في هذه المسألة. فقال النظام، ومعمرو، والجاحظ في فريق يوم الجمل بقول وأصل. وقال حوشب وهاشم الأوقص: لمحت القادة وهلك الاتباع. وقال أهل السنة والجماعة بتصويب علي وأتباعه يوم الجمل - وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادى السباع قتله بها عمرو بن جرهموز غرة وبشره صلى قاتله بالنار. وهم طلحة بالرجوع فرسا ابن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله. وعائشة رضى الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو أزد، وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان. ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما، فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم، والحمد لله على ذلك (الفرق ٧٣، ٧٢).

عمرو بن عبيد وتعريف الفاسق:

وقد رويت مناظرته لواصل في الفاسق، وكيف يعرف الله تعالى وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه (للإيمان)، فإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسمه منافقا قبل القذف، وإن رعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك. فلم لا أدخلها في القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف. وقال له: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلون بدخول الشبهة؟ فأى شبهة دخلت على القاذف؟ فرأى عمرو، لزوم هذا الكلام، فقال: ليس بينى وبين الحق عداوة، فقبله وانصرف ويده فى يد واصل. وكان يقول: اللهم اغنى بالافتقار إليك. وقيل قال: يا أبا عثمان... لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ...﴾ إلى قوله: ﴿...وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور]. ثم قال: إن المنافقين هم الفاسقون، فكان كل فاسق منافقا، إذ كان الألف واللام، موجودين فى باب الفاسق. فقال واصل: أليس الله تعالى قال: ﴿...وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة]، وقد قال تعالى فى آية أخرى: ﴿...وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة]، فعرف بالألف واللام كما فى القاذف، فسكت عمرو، ثم قال واصل: ألسنت تزعم أن الفاسق يعرف الله؟ وذكر ما قدمنا... إلى آخره على ما روينا، ثم قال: يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين: ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة، أم اختلفت فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال: أفليس نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكيبرة فاسقا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه: كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه: مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه: كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه: منافقا، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فنأخذ بالمتفق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: وما بينى وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبى حذيفة، فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع من قول كان عليه، إلى قول آخر من غير شغب، واستدلوا بذلك على ديانتهم.

قال الشريف المرتضى: ما أورده واصل لعمرى غير لازم له؛ لأن عمرو كان يسميه فاسقا، وإنما كان عليه أن يبين هل يسمى بغير ذلك أم لا؟

قال الحاكم: وهذا اعتراض فاسد؛ لأن واصل ألزمه فى مسألة القذف كما ذكرنا، ثم جعل هذا تأكيدا بأن هذا القول مجمع عليه وما عداه مختلف فيه، ولم يقم عليه

حجة، ولو جعل ذلك ابتداء دليل لم يصح. قلت: بل يصح عندنا مع قولنا بصحة الاستدلال بالإجماع المركب، كدليل قصر الإمامة في البطنية، وصورته هنا: أنهم أجمعوا على تسميته: فاسقا واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعى، فلا يثبت إلا بدليل، ولا دليل على ماعدا المجمع عليه هنا.

وكان المنصور العباسى يبالغ فى تعظيمه، حتى قيل له: إن عمرا خارج عليك فقال: هو يرى أن يخرج على، إذا وجد ثلاثمائة وبضعة عشرة مثله، وذلك لا يكون، ومر بقبره فى مروان فصلى عليه ودعا له وقال:

صلى الإله عليك من متوسد قبرا مرتت به على مروان
قبرا تضمن مؤننا متحففا عبد الإله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا أبقى لنا عمرا أبا عثمان

ومن أصحاب همرو بن عبيد: خالد بن صفوان، وحفص بن العوام، وصالح ابن عمرو، والحسن بن حفص بن سالم، ويكر بن عبد الأعلى، وابن السماك، وعبد الوارث بن سعيد، وأبو غسان، ويشر بن خالد، وعثمان بن الحكم، وسفيان بن حبيب، وطلحة بن زيد، وإبراهيم بن يحيى المدنى، أخذ مذهبه عن عمرو بن عبيد، وحضر الحسن البصرى، وله مناظرات بالكوفة والبصرة. ومنهم: صالح الدمشقى صاحب غيلان، وقد مر ذكره.

وروى: أن أبا على ناظر بعضهم فى الإرجاء، وأبو حنيفة والزيبر حاضرا، فقال أبو حنيفة: إن أبا عمرو بن العلاء، لقي عمرو بن عبيد فقال له: يا أبا عثمان إنك أعجمى، ولست بأعجمى اللسان، ولكنك أعجمى الفهم، إن العرب إذا وعدت ألحزت، وإذا أوعدت أخلفت وأنشد:

وإنى وإن أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

فقال أبو على: إن أبا عثمان أجابه بالمسكت قال له: إن الشاعر قد يكذب ويصدق. ولكن حدثنى عن قول الله تعالى: ﴿...لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود] إن ملأها، أتقول صدق؟

قال: نعم، قال: فإن لم يملأها، أفنتقول صدق، فسكت أبو حنيفة.

وروى أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو: شغلك الأعراب عن معرفة الصواب، إن الله يتعالى عن الخلف، والشاعر قد يقول الشيء وخلافه، فهلا قلت في إنجار الوعد والوعيد ما قال الشاعر:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأي شريف الأبناء والبيت
لا يخلف الوعد والوعيد ولا بيت من ثاره على فوت
فسكت أبو عمرو.

مبادئ مدرسة العمرية^(١):

عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم، وكان جده من سبي كابل وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا، كما روى في الخبر. وشارك عمرو واصلا القدر، وفي قولهما بالمنزلة بين المنزلتين وفي ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي، وزاد عمرو على واصل في هذه فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل، وذلك أن واصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب علي رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا.

وقد افترقت القدرية بعد واصل وعمرو في هذه المسألة؛ فقال النظام ومعمار والجاحظ في فريقى يوم الجمل بقول واصل، وقال حوشب وهاشم الأوقص: لحبت القادة وهلكت الاتباع، وقال أهل السنة والجماعة بتصويب علي وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادى السباع قتله بها عمرو بن جرموز غرة، وبشر على قاتله بالنار، وهم طلحة بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم - وكان مع أصحاب الجمل - بسهم فقتله، وعائشة - رضى الله عنها - قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو أزد وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان، ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم.

(١) قد مضت ترجمة عمرو بن عبيد (فى ص ١٧٥) وأشرنا إلى ذلك قريبا (فى ص ١٨٠).

الباب الرابع

رجال مدرسة المتزلة

﴿ أعلام وأفكار ﴾

أبو الهذيل الخفاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى، نسبة إلى عبد القيس وقد كان مولاهم، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم^(١).

مولده:

سئل أبو الهذيل عن مولده فقال: ولدت سنة خمس وثلاثين ومائة^(٢).

دراسته ونبوغه:

أخذ العلم عن عثمان الطويل ولم يلق واصلا ولا عمرا^(٣). نظر فى شيء من كتب الفلاسفة^(٤) وطالع كثيرا من كتبهم وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وقدم بغداد سنة ٢٠٣هـ.

وروى لنا الخطيب البغدادي^(٤) فى أوليته، قال: «أخبرنى الصيمرى، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثنى أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال: روى أبو يعقوب الشحام، قال: قال لى أبو الهذيل: أول ما تكلمت أنى كان لى أقل من خمس عشرة سنة - وهذا فى السنة التى قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بياخمري - وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء، فبلغنى أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم فقلت لعمى: يا عم! امض بى إلى هذا اليهودى اكلمه فقال لى: يا بنى! هذا اليهودى قد غلب جماعة متكلمى أهل البصرة فمن أين لك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه؟ فقلت له: لا بد من أن تمضى بى إليه، وما عليك منى: غلبنى أو غلبته. فأخذ ييدى، ودخلنا على اليهودى فوجدته يقرر الناس، الذين يكلمونه بنبوة موسى، ثم يجحدهم نبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به! قال: فدخلت عليه فقلت له: أسألك، أو تسألنى؟ فقال لى: يا بنى! أو ما ترى ما أفعله بمشايعك؟ فقلت له: دع

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤ البغدادي.

(٢) الفهرست لابن النديم.

(٣) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٤) تاريخ بغداد ج ٣ ص ٣٦٧.

عنك هذا واختر إما أن تسألني، أو أسألك قال: بل أسألك: خبرني: أليس موسى نبينا من أنبياء الله قد صحت نبوته، وثبت دليله -تقر بهذا أو تحجده فتخالف صاحبك؟ فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين: أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا وأمر باتباعه وبشهر به وبنبوته- فلأن كان عن هذا تسألني فأنا مقرر بنبوته؛ وإن كان موسى الذي تسألني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشهر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته، بل هو عندي شيطان محرق، فتحير لما ورد عليه ما قلته له وقال لي: فما تقول في التوراة؟ قلت: أمر التوراة أيضا على وجهين: إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى النبي الذي أقر بنبوة محمد فهي التوراة الحق؛ وإن كانت أنزلت على الذي تدعيه فهي باطل غير حق وأنا غير مصدق بها. فقال له: أحتاج إلى أن أقول لك شيئا بيني وبينك فظننت أنه يقول شيئا من الخبر، فتقدمت إليه فسارني وقال: أمك كذا وكذا، وأم من علمك، لا يكنى (أي يسبه هو ومن علمه). وقدر أني أثب به فيقول: وثبوا بي وشغبوا على. فأقبلت على من كان بالمجلس فقلت: أعزكم الله! أليس قد وقفتم على مسأله إياي، وعلى جوابي إياه؟ قالوا لي: نعم، فقلت: أليس عليه واجب أن يرد على جوابي؟ قالوا: نعم قلت لهم: فإنه لما سارني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد، وشتم من علمني، وإنما قدر أن أثب به فيدعي أنا واثبناه وشغبنا عليه؛ وقد عرفتمكم شأنه بعد انقطاعه. فأخذته الأيدي بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع.

فماذج من مناظراته:

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة:

قال القاضي (عبد الجبار): ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

ومن محاسنها أنه أتاها رجل فقال له: أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد، فلم أجد عند أحد ممن سألته شفاء لما أردته. فقلما خرجت في هذا الوقت قال لي قائل: إن بغيتك عند هذا الرجل، فأتك الله وأفدني! فقال أبو الهذيل: فماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القرآن توهمني أنها متناقضة وآيات توهمني أنها ملحونة قال: فماذا أحب إليك: أجيبك بالجملة أو تسألني عن آية آية؟ فقال: بل تحييني بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه في لغته، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعونوا عليه؟ فقال: اللهم نعم! قال

أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال : اللهم نعم ! قال : فهل اجتهدوا في تكذيبه؟ قال : اللهم نعم ! فقال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن؟ قال : اللهم لا ! قال أبو الهذيل : فتدع قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله قال : كفاني هذا وانصرف وتفق في الدين^(١).

وثم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثنوية ؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدوس . قال المرتضى : «وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال في العالم إنه من أصليين قديمين : نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا : فامتزاجهما هو هما ، أم غير هما ؟ قال : بل أقول هو هما فالزمه أن يكونا معترجين متباينين إذ لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما . فانقطع وأنشأ يقول :

أبا الهذيل ! جزاك الله من رجل

فأنت حقاً لعمري مفضل جدل

وصالح هذا كان ثنويا معروفا وروى أنه ناظره مرة وقطعه فقال : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال : أستخير الله وأقول بالاثنتين ، فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت ، لا أم لك ؟ إلى غير ذلك من مناظراته .

كما روى محمد بن عيسى النظام قال :

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ ، فمضى إليه أبو الهذيل ، ومعه النظام وهو غلام حدثٌ ، فرآه حزينا فقال : لا أعرف لجزئك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزراع . فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك» . قال : وما كتاب «الشكوك»؟ قال : كتابٌ وضعته ، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان . قال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك ، واعمل على أنه لم يمت ، وإن كان قد مات ! فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه^(٢).

وكان يساعده على الانتصار في المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر «قال المبرد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل والجاحظ . وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة . شهدته في مجلس وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثمائة بيت .

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٤ .

(٢) وقارن رواية الفهرست لابن النديم (المواد التي نشرها فوك في المجلد المقدم إلى محمد شفيق) ، لاهور سنة ١٩٥٥ ص ٥٦ س ٢١ ص ٥٧ س ٢ ، وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١ ص ٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥ هـ ١٨٨٨ م) المنية والامل ص ٤٦ .

قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لى: يا أبا حفص، وأبو الهذيل يقول: يا ثمامة، فكدت أتقد غيظا، فلما احتفل المجلس، استشهد فى عرض كلامه بسبع مائة بيت فقلت: إن شئت فكنتى، وإن شئت فسمنى.

وفاته:

قال ابن يزدان فى كتاب المصابيح . . . حدثنى أبو بكر الزبيرى، قال: كنت بسرمن رأى لما مات أبو الهذيل. فجلس الوراق فى مجلس التعزية وهذا يدل على أنه مات أيام الوراق ومات الوراق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين على ما ذكر المرتضى^(١).

وذكروا أنه صلى عليه: أحمد بن أبى داود القاضى، فكبر عليه خمسا، ثم لما مات هشام بن عمرو، كبر عليه أربعاء، فيقول له فى ذلك فقال: إن أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم، فصليت عليه صلاتهم، وأبو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان، وكان الشيعى فى ذلك الزمان من يفضل عليا على عثمان، ومات الوراق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ومات أحمد بن داود فى سنة ثلاث وستين ومائتين، وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين، على ما ذكره المرتضى^(٢).

مؤلفات أبى الهذيل العلاف:

لم يذكر له ابن النديم «بالفهرست» فى الفصل الذى عقده له اسم أى كتاب من مؤلفاته. ولكنه ذكر فى باب «الكتب المؤلفة فى متشابه القرآن» أن لأبى الهذيل العلاف كتابا فى ذلك^(٣).

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط فى كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» - اسم أى كتاب، رغم كثرة إشارات إلى أبى الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبى الهذيل. إنما يحكى آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبى الهذيل، وهذا أمر يدعو إلى الدهشة الشديدة.

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٨.

(٢) فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٨.

(٣) «الفهرست» ص ٣٦.

لكن ابن خلكان يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبي الهذيل. قال: «ولأبي الهذيل كتاب يعرف بـ «ميلاس». وكان ميلاس رجلاً مجوسياً، فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من الثنوية، ففقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك»^(١).

على أن صاحب «الفرق بين الفرق» يذكر ردوداً من المعتزلة ضد أبي الهذيل، ولا بد أن تكون هذه الردود ردوداً على مؤلفات لأبي الهذيل قال عبد القاهر البغدادي: «وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبي الهذيل وفي تكفيره بما انفرد به من ضلالة. وللجبائي أيضاً كتاب في الرد على أبي الهذيل في المخلوق يكفره فيه ولجعفر بن حرب المشهور في زعماء المعتزلة أيضاً كتاب سماه «توبيخ أبي الهذيل»^(٢).

وكان أبو علي يقول: ليس بيني وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة، وما كان في الدنيا بعد الصحابة أعظم عنده من أبي الهذيل، إلا من أخذ عنه كواصل، وعمرو^(٣).

مذهب أبي الهذيل

لخص الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» ما انفرد به أبو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة في عشر قواعد^(٤):

الأولى: أن الباري تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، قادرٌ بقدرة وقدرته ذاته، حيٌ بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوالم - كما سيأتي - والفرق بين قول القائل: «علم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته» - أن الأول نفى الصفة، والثاني إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات. وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبي هاشم.

(١) «وفيات الأعيان» ج ٣ ص ٣٩٦.

(٢) نشره الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد.

(٣) فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٩ القاضي عبد الجبار.

(٤) «الملل والنحل»: (ج ١، ص ٩٢ - ٧٧).

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال فى كلام البارى تعالى إن بعضه لا فى محل، وهو قوله «كن»، وبعضه فى محل كالامر والنهى والخبر والاستخبار. وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله فى القدر مثل ما قاله أصحابه. إلا أنه قدرى الأولى (الدنيا) جبرى^١ الآخرة. فإن مذهبه فى حركات أهل الخلدین (الجنة والنار) فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للبارى تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلدین تنقطع، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم خلوداً. وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار.

وهذا قريب من مذهب جهنم، إذ حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم فى مسألة حدوث العالم أن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها - إذ كل واحدة لا تنهى - قال: إني لا أقول بحركات لا تنتهى آخرها، كما لا أقول بحركات لا تنهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون.

السادسة: قوله فى الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة. وفرق بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل؛ وجوز ذلك فى أفعال الجوارح، وقال بتقديمها، فيفعل بها فى الحال الأولى، وإن لم يوجد الفعل إلا فى الحالة الثانية قال: فحال «يفعل» غير حال «فعل» ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة، وكل ما لا تعرف كيفيته.. وقال فى الإدراك والعلم الحادثين فى غيره عند استماعه وتعليمه: إن الله تعالى يدهما فيه، وليس من أفعال العباد.

السابعة: قوله فى الفكر قبل ورود السمع : إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ؛ وإن قصر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً . ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن : كالصدق والعدل ، والإعراض عن القبيح : كالكذب والجور .

وقال أيضاً بطاعات لا يراد بها الله تعالى ، ولا يقصد بها التقرب إليه . كالقصد إلى النظر الأول (أى القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) والنظر الأول فلأنه لم يعرف الله تعالى بعد . والفعل عبادة .

وقال فى المكروه إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب ، ويكون وزره موضوعاً عنه .

الثامنة: قوله فى الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقتل مات فى ذلك الوقت . ولا يجوز أن يزداد فى العمر أو ينقص . والأرزاق على وجهين : أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد . فعلى هذا من قال إن أحداً أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقاً - فقد أخطأ ، لما فيه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله . والثانى : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد : فما أحل منها فهو رزق ، وما حرم فليس رزقاً ، أى ليس مأموراً بتناوله .

التاسعة: حكى الكعبى عنه أنه قال : إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هى خلقه ، وخلق الله للشيء - عنده - غير الشيء ، بل الخلق - عنده - قول لا فى محل وقال إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً ، بمعنى : سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً ، رحيماً ، محسناً ، خالقاً ، رازقاً ، مهيئاً معاقباً ، موالياً ، معادياً ، آمراً ، ناهياً - بمعنى أن ذلك سيكون .

العاشر: حكى عنه جماعة أنه قال : الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحداً من أهل الجنة أو أكثر . ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله ، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر . فهم الحجة ، لا التواتر . إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحد معصوم .

صفات الله :

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه؛ ولهذا لم يجعل صفات الله معانى قائمة بذاتها، بل قال «إنها هى ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هى ذاته. إنه تعالى عالم بعلم هو هو» ويحاول القاضى عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبى الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حى لذاته، «إلا أنه لم تتلخص له العبارة»^(١) أى لم يعبر تعبيراً دقيقاً، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائى من «أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (وهى القدرة، والعلم، والحياة، والوجود) لذاته»^(٢) وكان ابنه أبو هاشم الجبائى يقول إنه تعالى «يستحقها لما هو عليه فى ذاته» وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه.

والأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» يزيدنا إيضاحاً لرأى أبى الهذيل، فيقول : «قال أبو الهذيل: هو (أى الله تعالى) عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هى هو، وهو حى بحياة هى هو. وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفى سائر صفاته لذاته، وكان يقول : إذا قلت إن الله: «عالم» أثبت له علماً هو الله، ونفيت عن الله جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت : «قادر» نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هى الله سبحانه، ودللت على مقدور. وإذا قلت : لله حياة أثبت له حياة وهى الله، ونفيت عن الله موتاً وكان يقول : لله وجه هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هو هو ويتأول قول الله عز وجل : ﴿وَلَتَصْنَعِ عَلَىٰ عَيْنِي﴾^(٣) [طه] أى : بعلمى»^(٣).

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً أحداً بسيطاً، لا يشاركه فى القدم شئ، حتى ولا صفاته.

أما الأشعرى فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هى صفات له أزلية، ونعوت له أبدية، وقد رأى المعتزلة فى ذلك إشراكاً له فى القدم والأزلية وتعيداً للقديم، وساقوا الدليل التالى لإثبات رأيهم وتفنيد رأى الأشعرى :

(١) «شرح الأصول الخمسة» للقاضى عبد الجبار ص ١٨٣.

(٢) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٢.

(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٢٥.

الله تعالى «لو كان عالماً بعلم، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوماً، أو لا يكون معلوماً، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته، لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوماً فلا يخلو إما أن يكون موجوداً، أو معدوماً ولا يجوز أن يكون معدوماً، وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً، أو محدثاً. والأقسام كلها باطلة. فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته^(١)»

ومن أوائل الذين ردوا على أبي الهذيل في مذهبه هذا، ابن الراوندى في كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد» عن كتاب ابن الراوندى هذا ما يلي :

«قال صاحب الكتاب (أى كتاب «فضيحة المعتزلة») : وكان (أى أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هى هو ثم قال (أى ابن الراوندى، رداً على أبي الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدره، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال (أى ابن الراوندى) : وما علمت أن أحداً من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله.»

وتكفل كتاب الانتصار للخياط ببيان مذهب العلاف وهو يعرض للرد على ابن الراوندى ونقطف منه ما يوضح مذهبه الكلامى ..

نضى التشبيه :

كان أبو الهذيل ينفى عن الله أن يشبه خلقه على أى نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار» ص ١٥ : «أبو الهذيل ينفى عن الله تعالى شيه خلقه من كل وجه ؛ ويثبت واحدأ ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى].»

علم الله لا يتناهى :

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندى فأكذبه فى نسبة هذا القول إلى أبى الهذيل. قال الخياط (الانتصار ص ١٦) : «وهذا كذبٌ على أبى الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبى الهذيل كان يقول : إن الله - عز وجل - يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. هذا هو

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣.

التوحيد الصحيح عند أبي الهذيل . فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية ، وهو يعلم نفسه وليست بذى غاية ولا نهاية ؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين ، فيقول : إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية في العلم (به) والقدرة عليه والإحصاء له - فنعم ، ليس يخفى على الله منه شيء ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أى : زوال وفناء وتقضى - فلا .

العلاف وتنأهى مقدورات الله :

أثار العلاف مشكلة تنأهى مقدورات الله لدى المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ثم تتبع الخصوم ، كان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث والنظر» أو البور والنظر» ، لا على سبيل التقرير وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية ، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر فى القدرة ، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية ؛ لأن للأشياء كلاً ، والله تعالى قد ﴿ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن] . «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية . قال (أبو الهذيل) : فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى ثبتنا لها كلا محصى محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات ، وصاروا فى الجنة باقين بقاءً دائماً وساكنين سكوناً باقياً ثابتاً ، لا يفنى ولا يزول ، ولا يتفد ولا يبيد» (١) .

ف قيل لأبى الهذيل : « أفليس (الله) هو المبقى لما يبقى منه ، والمُسكن لكل ساكن منه ، والمحى لكل ذى روح ؟ قال : بلى . . . ف قيل له : فيجوز أن يبقى شيئاً لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه ، وأن يحيى شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟ قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله » (ص ١٦) « فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحالة أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله ، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده . ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما ، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحالة القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التى قد فعلها والسكون الذى قد فعله ، أو البقاء الذى أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت ؛ لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه » (ص ١٧) .

ويزيدنا عبد القاهر البغدادي^(١) إيضاحاً لموقف أبي الهذيل في هذه المسألة، وما يرد عليه من إلزامات بسببنا، ولعل ثقافة العلاف الفلسفية كان لها أثرها الواضح على بعض آرائه مثل التي تتبعها البغدادي في كتابه: الفرق بين الفرق» كقوله بفناء مقدورات الله وقوله بفناء الجنة والنار. . . مثل هذه الآراء هي التي ساعدت ابن الراوندي من باب الكيد للإسلام، والجدل الثقافي أن يكثُر من نقده ويتحمل إليه مسائل أخرى عقد لها النظام كتاب الانتصار للدفاع عنه كما أثارت خصوم المعتزلة للرد على العلاف ولعل تورطه في بعض المسائل حجبه عن التأليف.

من هذه الآراء قال البغدادي :

«من آراء أبي الهذيل: قوله بفناء مقدورات الله - عز وجل - حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفيان، ويبقى حيثئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرُونَ على شيء، ولا يقدر الله عز وجل في تلك الحال على إحياء ميت ولا على إماتة حيٍّ ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت.

وقوله في هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جهنم، لأن جهنم وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله - عز وجل - قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر، بعد فناء مقدوراته، على شيء.

احتجاج المعتزلة:

وقد شنَّع من المعتزلة بـ «المردار» على أبي الهذيل في هذه المسألة، فقال : يلزمه إذا كان ولي الله عز وجل في الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف، ثم حضر وقتُ السكون الدائم، أن يبقى ولي الله عز وجل أبداً على هيئة المصلوب.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبي الهذيل في هذا الباب باعتذارين :

أحدهما : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل - عند قرب انتهاء مقدوراته - يجمع في أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك في سكون دائم.

(١) الفرق بين الفرق، ١٢٢-١٢٤، القاهرة، بدون تاريخ.

واعذاره الثاني : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه في البحث عن جوابه».

والبغدادى يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار» ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧ فيما يتعلق بالاعتذار الأول، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثانى، وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة.

البغدادى ورده على اعتذار الخياط:

ويبين البغدادى فساد ما اعتذر به الخياط، فيقول: «واعذاره الأول عنه باطل من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين فى محل واحد فى وقت واحد - وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم فى محل واحد.

الوجه الثانى : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهل الجنة - بعد فناء مقدورات الله عز وجل - أحسن من حالهم فى حال كونه قادرا.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلا به غير منعتقد لذلك، فالفصل بيننا وبين المعتذر عنه كتب أبو الهذيل. وأشار فى كتابه الذى سماه بـ «الحجج» إلى ما حكيناه عنه، وذكر فى كتابه المعروف بكتاب «الأقوال» باباً فى الرد على الدهرية، وذكر فيه قولهم للموحدين: إذا جار أن يكون بعد كل حركة حركة سواها، لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث آخر، لا إلى غاية - فهلا صح قول من زعم أن لا حركة إلا قبلها حركة، ولا حادث إلا وقبلة حادث، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما، وقال (أى أبو الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل. وسائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية بفروق واضحة لم يهتد إليها أبو الهذيل فارتكب - لأجل جهله بها - قوله بفناء المقدورات.

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة فى باب الدلالة على حدوث العالم فى كتبنا المؤلفة فى ذلك»^(١).

ومعنى هذا أن الداعى إلى قول أبى الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهى : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية. وما دامت المقدورات لها بداية؛ لأنها ليست

(١) «الفرق بين الفرق» ص ١٢٣ - ١٢٤.

قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعاً. وفي مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له، لا نهاية له. وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو في إثباته لأزلية وأبدية الحركة. وأبو الهذيل لم يقف إلى هنا إلا أنه طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ماله بداية.

أما رد عبد القاهر البغدادي عليه فيكون على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية، بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية. وزعم أن هذا رأى «سائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام»، فهم فى رعمه فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية فأقروا البداية للأولى، ولم يقروا بالنهاية لمقدورات الله، أى قالوا بالأبدية لها دون الأزلية - غير أننا لم نجد فى «أصول الدين» للبغدادي ما يشير إليه هنا من أنه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلية فى باب الدلالة على حدوث العالم ولا بد أن يكون ذلك فى كتاب من كتبه المفقودة.

العلاف وجههم :

ورأى أبى هذيل فى تنامى مقدورات الله سبقه إليه جهم بن صفوان الراسبي، رأس المجبرة الخالصة فقد قال فيما رواه الأشعري: «قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولافعاله آخر، وإن الجنة والنار تفتيان ويفنى أهلها حتى يكون الله سبحانه آخر لا شىء معه، كما كان أولاً لا شىء معه» ثم يذكر الأشعري أن أهل الإسلام جميعاً قالوا : «ليس للجنة والنار آخر، وإنما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون فى الجنة يتنعمون وأهل النار لا يزالون فى النار يُعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية» ويورد رأى أبى الهذيل هكذا: «قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلا وجميعاً ولما يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائماً»^(١).

العلاف والفلاسفة :

فإذا أردنا أن نقارن بين رأى أبى الهذيل هاهنا وبين رأى الفلاسفة المسلمين المعاصرين له، وجدنا رأياً للكندى يخالف رأى أبى الهذيل، وذلك فى تقرير القاعدة المتعلقة بما له بداية، إذ يرى الكندى أنه «ليس كل ما له أول فله آخر، فكل (ذى) آخر

(١) مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٢٤ القاهرة سنة ١٩٥٠.

له بداية، وليس كل ذى بداية له آخر^(١) ولكنه رغم ذلك نراه فى كتابه فى «علة الكون والفساد» يوصى إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية، إذ يقول «فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون. جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قبل خروج مركز فلکها عن مركز الأرض، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة، لكون نهاية الزمان التى بها تكون الاكوان^(٢)» على أنه نظر إلى ورود الفقرة الأولى مبتورة من سياقها، غير مدرجة ضمن رسالة؛ لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها إلى الكندى، وربما كانت لغيره وهو ما نرجحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ فى المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه.

الغزالى والعلاف :

وقد تعرض الغزالى لهذه القضية بالتفصيل فى «تهافت الفلاسفة» حين بحث فى إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والحركة. «فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضا كذلك، وأدلتهم الأربعة. فى الألفية جارية فى الأبدية، والاعتراض كالاقتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلة ألفية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جار فى الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عُدّ فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له «بعد» ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع، فلكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فلما نحيل أن يكون أزليا، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له

(١) مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندى، ورقة ٥. ولم ترد العبارة ضمن رسالة بل وردت على حدة. راجع «رسائل الكندى الفلسفية» تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة ج ١ ص ٣٠ القاهرة سنة ١٩٥٠ وقد أصلحنا ما فى النص من خطأ.

(٢) «رسائل الكندى الفلسفية» ج ١ ص ٢٣١، مذاهب الإسلاميين ص ٨٠.

آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال: كما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية له، فكذلك في المستقبل. وهو فاسد، فإن كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود لا متلاحقاً ولا متساوفاً، والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوفاً. وإذا قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل لنحور إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول^(١).

ابن رشد والعلاف :

وقد رد ابن رشد في «تهافت التهافت»^(٢). على ما يقوله الغزالي ها هنا، ويعيننا ما يقوله في المسلك الثالث، لأنه هو المسلك الذي سلكه أبو الهذيل العلاف، فيقول :

« إذ سلم لهم (أى للغزالي وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أى أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول - صح لهم أن الزمان ليس له أول، إذ ليس هذا الامتداد شيئاً إلا الزمان، وتسمية من سماه «دهراً» لا معنى لها. وإذن كان الزمان مقارناً للإمكان، والإمكان مقارناً للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له.

وأما قولهم : إن كل ما وجد في الماضي فله أول، ففضية باطلة، لأن الأول يوجد في الماضي أولاً كما يوجد في المستقبل.

وأما تفريقهم في ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك أن ما وقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين، أعني أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء، ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء؛ لأنهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضية صحيحة: إن كل ما له ابتداء فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح، إلا لو انقلب الممكن أولاً: لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيء غير معروف،

(١) الغزالي: «تهافت الفلاسفة» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٢٧م.

(٢) ابن رشد: «تهافت التهافت» ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٣٠م.

وهو مما يجب أن يفحص عنه، وقد فحص عنه الأوائل: فابو الهذيل موافق للفلاسفة في أن كل محدث فاسد، وأشد التزاما لأصل القول بالحدوث - وأما عن الفرق بين الماضي والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود، وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود، وإنما يدخل منه شيء فشيء - فكلام موه. وذلك أن ما في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان، وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه، وله كل، وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في الماضي إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضي ممتد إلى غير نهاية، وليس له كل، وإنما الكل لأجزائه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي - لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماض - فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه في الوجود الماضي إلا أجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سيال: فإنه كما أن الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن في الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده لا مبدأ، ولكان الزمان يحضره من طرفيه - كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لا فيه، فالدورات الماضية إنما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان. وأما التي هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي، كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تصور موجود أرزى أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده: أن يكون بهذه الصفة - فإنه إن كان أرزى ولم يدخل في الزمان الماضي فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله في الزمان الماضي، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأولي لم يزل عادما الفعل، ولما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة ممتنع، والأليق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك؛ لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله، فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أرزى غير داخل وجوده في الزمان الماضي - فواجب أن تكون أفعاله غير داخله في الزمان الماضي. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه: قد دخل في الزمان الماضي، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضا فإننا نقول فيه: «لم يزل»^(١) نفى لدخوله في الزمان الماضي، ولأن كل ما

(١) لم يزل: أرزى.

له مبدأ والذي يضع أنه قد دخل في الزمان الماضي يضع له مبدأ، فهو يصادر على المطلوب، فإذاً ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلي فقد دخل في الوجود، إلا لو دخل الوجود الأزلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي، فإذاً قولنا «كل ما ماضى فقد دخل في الوجود» - يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود، وهو صحيح. وأما ما مضى مقارنة للوجود الذي لم يزل، أى لا يتفك عنه، فليس يصح أن نقول: «قد دخل في الوجود»، لأن قولنا فيه: «قد دخل» - ضد لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلي. ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود، لا: من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغي أن يسلم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت في الوجود، كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل في الوجود، وهكذا كله بين كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الوجود: إذ كل موجود فعله مقارن له في الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا - وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث. وإنما يتصور القدم فيه لأن هذا الإحداثي والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر.

قلت: «ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأي».

ويرجح د. بدوى أن الإشارة تعنى هنا طبعا أبا الهذيل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن: كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداء. إذن فالعالم له انتهاء^(١).

كلام الله:

لقد اختلف المعتزلة في كلام الله «هل هو جسم، أم ليس بجسم؟ وفي خلقه - على ستة أقاويل:

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

١- فالفرقة الأولى منهم يرون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

٢- والفرقة الثانية منهم يرون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطوع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يعقل الإنسان القراءة، والقراءة حركة، وهى غير القرآن وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله فى أماكن كثيرة أو فى مكانين فى وقت واحد. وزعم أنه فى المكان الذى خلقه الله فيه.

٣- والفرقة الثالثة من المعتزلة يرون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسماً، وزعموا أنه يوجد فى أماكن كثيرة فى وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد فى الأماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال. وهذا قول أبى الهذيل وأصحابه. وكذلك قوله فى كلام الخلق أنه جائز وجوده فى أماكن كثيرة فى وقت واحد.

٤- والفرقة الرابعة منهم يرون أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد فى مكانين فى وقت واحد. وزعموا أن المكان الذى خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده فى غيره. وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.

٥- والفرقة الخامسة منهم أصحاب مُعمر : يرون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات. ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلاً للأحياء. والقرآن مفعول، وهو عرض. ومحال أن يكون الله فعله فى الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلاً لله. وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه، إن سَمِعَ من شجرة فهو فعل لها، وحشماً سَمِعَ فهو فعل للمحل الذى حل فيه^(١).

وإذا استعرضنا المذاهب الأخرى فى مسألة خلق القرآن وجدنا :

أ - أن الحشوية النوابت من الخنابلة ذهبوا إلى أن هذا القرآن المتلّو فى المحارِب والمكتوب فى المصاحف - غير مخلوق ولا مُحدث، بل قديم مع الله تعالى.

(١) « مقالات الإسلاميين » للاشعري ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

ب - وذهبت الكلاية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أرلى قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد : تورا، وإنجيل، وزبور وفرقان، وأن هذا الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشاهد الغائب .

ج - وقالوا إن كلامنا هو الذي نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى - وإلى هذا المذهب ذهب الأشعري^(١). وقالت الأشعرية : «كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى، وإفه ليس لله تعالى إلا كلام واحد»^(٢).

د - «اختلفت المرجئة في القرآن: هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات: فقال قائلون منهم إنه مخلوق، وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول: كلام الله سبحانه لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق»^(٣).

هـ - «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن»^(٤).

٦- أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا إلى فرقتين :

أ - «الفرقة الأولى - منهم هشام بن الحكم وأصحابه: يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعض من يخبر على المقالات في الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضاً: غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف - وحكى زرقان عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والركه، لا هو هو، ولا غيره.

ب - والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكن ثم كان - كما تزعم المعتزلة والخوارج -، وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم»^(٥).

٧- أما ابن حزم فيرى أن «القرآن» اسم مشترك يطلق على خمسة معان هي :
أ - كلام الله حقيقة.

ب- الصوت المفوظ من القرآن.

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٢) «الفصل» لابن حزم ج ٣ ص ٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٢١٥.

(٤) مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٤. (٥) الكتاب نفسه، ص ١٠٩ - ١١٠.

ج - المفهوم من ذلك الصوت.

د - المصحف.

هـ - المستقر في الصدور من القرآن.

« فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وأنه كلام الله ويخبر عن كل واحد منها إخباراً صحيحاً بأنه القرآن، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة. وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحناك واللسان والأسنان والشفيتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء، والهواء. وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق، بلا خلاف، قال الله - عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم]، وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء]، واللسان العربي، ولسان كل قوم هو لغتهم. واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلا شك.

والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هي: الله تعالى، والملائكة، والنبيون، وسموات وأرضون وما فيهما من الأشياء، وصلاة، وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين. وكل ذلك مخلوق، حاشا الله وحده لا شريك له خالق كل ما دونه.

وأما المصحف فلأنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها، ومن مداد مؤلف من صمغ وزاج وعفص وماء، وكل ذلك مخلوق، وكذلك حركة اليد في خطه، وحركة اللسان في قراءته، واستقراء كل ذلك في النفوس - هذه كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى - عليه السلام - هو كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك، قال الله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى...﴾ [آل عمران].

وأما علم الله تعالى فلم يزل (أى فهو أزلى)، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلاً. ومن قال إن شيئاً غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل الله عز وجل شريكاً.

وتقول إن الله - عز وجل - كلاماً حقيقة، وإنه - تعالى - كلم موسى ومن كلم الأنبياء والملائكة - عليهم السلام - تكليماً حقيقة لا مجازاً. ولا يجوز أن يقال آية إن الله تعالى: «متكلم»، لأنه لم يُسم بذلك نفسه. ومن قال إن الله تعالى «مكلم موسى» لم ننكره؛ لأنه يخبر عن فعله تعالى الذى لم يكن ثم كان. ولا يحل لأحد أن يقول:

إنما قلنا إن الله تعالى كلاما لنفى الخرس عنه، لما ذكرنا قبل من أنه: إنه كان يعنى الخرس المعهود فإنه لا ينتفى إلا بالكلام المعهود الذى هو حركة اللسان والشفيتين، وإن كان إنما ينفى خرسا غير معهود فهذا لا يعقل أصلا ولا يفهم. وأيضا فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماما لنفى الخشم عنه، ومتحركا لنفى الخدر. وهذا كله إلحاد فى أسمائه عز وجل. لكن لما قال تعالى إن له كلاما قلناه وأقررنا به، ولو لم يقله عز وجل لم يحل لأحد أن يقوله^(١).

ورأى أبى الهذيل فى مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين»^(٢) فيقول:

كان أبو الهذيل يقول: «إن الله - عز وجل - خلق القرآن فى اللوح المحفوظ. وهو عرض. وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه، وفى مكان هو مكتوب فيه، وفى مكان هو فيه متلو ومسموع. وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحركا أو رائلا فى الحقيقة، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو مستلوا أو محفوظا، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عدم أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولا إليه، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظا أو مقروءا أو مسموعا عدم وبطل. وقد يقول أيضا إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظا ومحكيا.

والى هذا القول كان يلذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائى.

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له. وتسمى أيضا قوة وطاقة.

وقد بحث المتكلمون فى أن القدرة هل يجب أن تتقدم على مقدورها، أم لا يجب.

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومولد كالصوت.

ومن رأى المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها، ومن رأى المجبرة أنها مقارنة له.

(١) ابن حزم: «الفصل فى الملل والأهواء والنحل» ج ٣ القاهرة سنة ١٣٢١هـ. والخشم: سقوط

الخياشيم. والأخشم: من لا يكاد يشم شيئا، أى لا يجد رائحة طيب أو نك.

(٢) «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٢٤٢ - ٢٤٣ القاهرة سنة ١٩٥٤م.

قال الأشعري في وصف مذهب المعتزلة في هذه المسألة: «أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده. وهي غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه».

لكنهم اختلفوا في الاستطاعة هل تبقى، أم لا:

«فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى وهذا قول أبي الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافي وأكثر المعتزلة.

وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها؛ وإن الفعل يوجد في الوقت الثاني بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله في الوقت الثاني قدرة، فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة - وهذا قول أبي القاسم البلخي وغيره من المعتزلة»^(١).

فالفريق الأول ومنهم أبو الهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال؛ أما الفريق الثاني فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أي أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة. ولا بد أن أصحاب الفريق الثاني هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل، ونحن نعلم^(٢). أن أبا القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي (المتوفى سنة ٣١٩هـ) قد قال بهذا الرأي الذي قال به الأشاعرة فيما بعد في القرن الخامس، وخصوصا الباقلاسي وإمام الحرمين.

لكن رأى أبي الهذيل صريح في أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجة بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز في الوقت الثاني فيكون مجامعا للفعل، ويكون عجزاً عن فعل؛ لأن العجز عندك لا يكون عجزاً عن موجود، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة. وجوز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس، وجوز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت»^(٣).

(١) «مقالات الإسلاميين» ج ١ - ص ٢٧٥ القاهرة سنة ١٩٥٠.

(٢) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ٤٤ القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٣) «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٧٦.

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل^(١) «إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ

وأجار أبو الهذيل على الجزء الذي لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجمع غيره ويفارق غيره، وأن يفرده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكاً له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجار عليه من الأعراض ما وصفنا (أي الحركة والسكون إلخ)».

وكان يخالفه في هذا القول النظام^(٢)، الذي كان يرى أن التجزؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، وكان يقول: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائزٌ تمزقته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ».

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذري، وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين، وتبعه في ذلك معمر بن عباد وهشام القوطي، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة).

والجوهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق - وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة؟ هذا هو ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك بينس في ذلك شكاً هو أميل إلى نفى الشك حين قال: «وأنا أميل إلى الشك في أن المتكلمين في هذا العصر الباكر كانوا يتصورون - عن شعور تام - أن الأجزاء التي لا تتجزأ هي بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التي عرضتها (يشير إلى ما نقله عن «مقالات الإسلاميين» من آراء أبي الهذيل ومعمر وهشام في تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل في ذاتها على ذلك، أعني أن النقطتين تكونان خطأ»^(٣).

(١) الأشعري: «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٤، القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦.

(٣) «مذهب الذرة عند المسلمين» ترجمة أبي ريدة ص ٦ القاهرة سنة ١٩٤٦.

يقول د. بدوى : ونحن نعلم أن الذريين اليونانيين الأوائل (ليوقس بوديمقريطس) كانوا يرون أن الذرات هي أجسام لا تقبل القسمة، وهي غير مرئية، ولا تختلف بعضها عن بعض إلا من حيث الشكل والحجم، وهي تجتمع وتنفرد في الخلاء، ويتولد عن ذلك كون الأشياء وفسادها، وتختلف الأشياء باختلاف أوضاع الذرات في تأليفها. وقد شبهه مؤلف كلمات مختلفة المعاني، وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيبها وحركاتها، ومع ذلك فالكيفية المحسوسة ليست كلها موضوعية تنتسب إلى الأشياء نفسها. وإنما الصفات الموضوعية التي في الذرات هي: الشكل، الصلابة، العدد، الحركة، وفي مقابل ذلك نجد أن الحار والبارد، والطعوم والروائح والألوان هي مجرد مظاهر محسوسة ناشئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات، ولا تنتسب إلى الذرات نفسها. وحركة الذرات تتعين بقوانين ثابتة. فكما يقول ليوقس: «لا شيء يحدث دون سبب، بل كل شيء يحدث عن سبب وبالضرورة»^(١) والحركة الأصلية للذرات تجعلها تدور وتصطدم في كل الاتجاهات مما يتولد عن دوامة، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب إلى المركز بينما الأخف تغدو إلى المحيط وثقلها الذي يجعلها تميل نحو المركز هو أثر من آثار حركتها الدوامية وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد.

وقبال بالمذهب الذرى في الهند مدرسة فيششميل وأصحاب مذهب الجينا وبعض المنكرس البوذية، لكنهم أضافوا إلى الذرات كفيات محسوسة، ولم يستخدموا فكرة الخلاء.

ولا ندرى هل عرف أبو الهذيل المذهب الذرى من الهنود أو من الفلسفة اليونانية. ذلك أنه كان يعيش في البصرة، وهي كانت ملتقى الثقافة الهندية بالثقافة العربية الإسلامية؛ لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند: من تجار وغير تجار. لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئاً في ذلك لأنه ليس لدينا في المصادر التي بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهند في الذرات والطبيعات بعامة في عصر أبي الهذيل أو قبله. فالافتراض الوحيد الباقي هو أن تكون معرفته بمذهب الهنود في الذرات - إن صح أنه عرفه عنهم - قد حدثت شفاهاً ومحاورة.

أما أن يكون قد عرف المذهب الذرى اليونانى فهذا أكثر ترجيحاً؛ لأن لدينا المصادر التي تدل على معرفة المسلمين به في أوائل القرن الثالث للهجرة.

(١) الشلرة رقم ٢، ٥ لاديمقريطس، في نشرة ديلز: «شذرات السابقين على سقراط»، ومذاهب الإسلاميين.

١- فلدينا أولا ما أشار إليه الكتاب المنسوب إلى فلوطرخس بعنوان: «فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة»، وقد ترجمه قسطا بن لوقا، وهو معاصر لأبى الهذيل^(١).

٢- كتاب «الطبيعة» و «ما بعد الطبيعة» لأرسطو طاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كله أسطاث الكندى^(٢)، وربما كان فى وسع أبى الهذيل أن يطلع عليه^(٣).

التولد

التولد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر: كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له، وانحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب.

ويشرحه ابن حزم فيقول: «تنارع المتكلمون فى معنى عبروا عنه بالتولد: وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهما فجرح به إنسانا أو غيره، وفى حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حى فهو فعل الإنسان والحى. واختلفوا فيما تولد من غير حى؛ فقالت طائفة: هو فعل الله، وقالت طائفة: ما تولد من غير حى فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فعل الله عز وجل»^(٤).

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العلية أو السببية، أى: من هو الفاعل لما يقع من أفعال ؟ وطبيعى أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره.

ويبين عبد القاهر البغدادي فى «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول: «وعم أكثر القدرية (أى المعتزلة) أن الإنسان قد يفعل فى نفسه فعلا يتولد منه فعل فى غيره، ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه فى نفسه، وكذلك الضارب متولد عن ضربه، وزعموا أيضا أن فاعل السبب لو مات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة. وأجار المعروف منهم ببشر بن المعتز أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان»^(٥).

(١) راجع نشرتنا له فى كتابنا: «فى النفس لأرسطوطاليس... القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الفهرست لابن النديم، ص ٢٥١، تحقيق فلوجل.

(٣) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

(٤) الفصل، (٥٩/٥).

(٥) عبد القاهر البغدادي، «أصول الدين» ص ١٣٧، ١٣٨.

وقد هاجم ابن الراوندى مذهب أبى الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار»: «ثم قال (ابن الراوندى): وجميع من وافقه (أى وافق أبى الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأوصياء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق».

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأوصياء، وأن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم، بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجبه، وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهو إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول فى رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا:

إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له، أو فعلا للرامى.

وليس يجوز أن يكون فعلا للرامى؛ لأن الرامى لا يدخل الله - جل ثناؤه - فى أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب. ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل - عليه السلام - على جواره فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناتة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار ونبات الحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق، وهذا ضرب من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية».

والاعتراض الذى وجهه ابن الراوندى - أو الإلزام على أبى الهذيل - سيكره كل خصوم المعتزلة: من الأشعرى، حتى البغدادى مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطير الذى لعبه ابن الراوندى فى مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذى ذكره الخياط فى تقسيمه، وهو أن يكون فعلا لا فاعل له، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»^(١)

أما النظام فله رأى خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ولهذا نقده فى ذلك، وهو قوله: «إن المولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة»^(٢)؛ لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع.

ويقول الشهرستاني: إن بشر بن المعتمر «هو الذى أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه» وقد توفى بشر سنة ٢١٠هـ^(٣).

ويصف الأشعرى مذهب أبى الهذيل فى التولد فيقول

«قال أبو الهذيل ومن ذهب إلى قوله: إن كل ما تولد عن فعله بما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالآلم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند رجة الزاج به من يده، وتصاعده عند رمية الرامى (به) صعدا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين، وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا، فذلك كله فعله.

وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه، فأما اللذة والألوان والطعوم والأرايح، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجن والشجاعة، والجوع والشبع، والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله - فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه.

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلا للإنسان إذا كان سببه منه.

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك اجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيته، وإنما فعله فى نفسه الحركة والسكون فى نفسه، أو فى غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذى يفعله بين الشيئين»^(٤).

(١) عبد القاهر البندادى : « اصول الدين » ص ١٣٨ إستانبول سنة ١٩٢٨ .

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٤٦، القاضى عبد الجبار .

(٣) الملل والنحل، ج ١ ص ٨١، بهامش «الفصل» .

(٤) مذاهب الإسلاميين ص ١٩٧ .

وكان يزعم أن الإنسان يفعل في غيره الأفعال بالسبب الذى يحدثه فى نفسه، وأن إنسانا لو رمى إنسانا بسهم ثم مات الرامى قبل وصول السهم إلى المرمى، ثم وصل السهم إلى المرمى فأكله وقتله فإنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى، وكذلك لو عدم لكان يفعل فى غيره وهو معدوم بسبب كان منه وهو حى، وليس يجوز عنده، ولا عند بشر بن المعتز، أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما^(١).

إبراهيم النظام

حياته :

هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام.

يقول عنه المرتضى فى «أمالیه»: «وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد»^(٢)، وفى «الفصل» لابن حزم أنه «مولى بنى بجير بن الحارث بن عباد الضبيعى»^(٣).

ولقب بـ «نظام» لأنه «كان نظاما للكلام المشهور والشعر الموزون»، كما يقول المعتزلة، أو لأنه «إنما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام»^(٤).

و «هو من أهل البصرة»^(٥).

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده واختلفت الأقوال فى تاريخ وفاته:

١- فقال ابن نباتة: إن النظام توفى فى عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥ هـ

(١) الأشعرى، مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٧٩ - ٨٠.

(٢) أمالى المرتضى (١٨٧/٢).

(٣) الفصل: ابن حزم (١٩٣/٤).

(٤) عبد القاهر البندادى: «الفرق بين الفرق» ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨م أحمد بن يحيى بن المرتضى: «طبقات المعتزلة» ص ٤٩ بيروت سنة ١٩٦١م.

(٥) «سبح الميرون فى شرح رسالة ابن زيدون» ص ١٢٢ القاهرة سنة ١٢٧٨هـ.

٢- والذهبي في «تاريخ الإسلام» يضعه في الطبقة الثالثة والعشرين، وهي تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ.

٣- وابن حجر العسقلاني يقول: إن النظام مات في خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين، والمعتصم تولى الخلافه في ١٢ رجب سنة ٢١٨ هـ، واستمرت خلافته حتى وفاته في ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧ هـ.

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته من بين هذه الأقوال، فإن ذهاب جمهوره المؤرخين إلى تصدره في عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاعر من أن النظام توفي سنة ٢٣١ هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين. هو ابن أخت أبي الهذيل، وعنه أخذ الاعتزال يعد من أذكاء المعتزلة إلا أنه ظنن متهم كثير الوقعة في أهل الحديث، أول من نفى القياس والإجماع، وبتشخيصاته فيما انخدع الخوارج، والظاهرية، والشيعة توفي سنة ٢٣١ هـ.

ثقافته:

وكان في زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالط بعد كبره قوما من ملحدة الفلاسفة.

ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بـ«الطفرة»، التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله.

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضا قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات - أجسام. وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد. ودون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن في نظمه.

وأنكر ما روى في معجزات نبينا ﷺ: من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا في

يده، ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام إلى إنكار نبوته».

ويذكر البغدادى أقوال النظام على الوجه الآتى:

أولها: قوله أن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن يتنقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم.

الثانية: الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف تداخل لهذا الجسم الكثيف.

والثالثة: قوله بأن الروح التى هى الإنسان بزعمه مستطيع بنفسه حى بنفسه، وإنما يعجز لأفة تدخل فيه.

والرابعة: قوله: إن أرواح جنس واحد وأفعاله جنس واحد، وأن الأجسام ضربان حى وميت، وأن الحى منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيا.

والخامسة: دعواه أن الحيوان كله جنس واحد، لاتفاق جميعه فى التحرك بالإرادة.

والسادسة: قوله بأن النار من شأنها أن تعلو بطابعها على كل شىء.

والسابعة: قوله أن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهى كلها حركة وسكون.

والثامنة: عنده الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام وأجبار تداخل الأجسام فى حين واحد.

والتاسعة: فى الأصوات قال: ليس فى الأرض اثنان سمعا صوتا واحدا إلا على معنى أنهم سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وإن كان مأكول أحدهما غير مأكول الآخر.

والعاشرة: قوله بانقسام كل جزء إلى ما لا نهاية.

والحادية عشرة: قوله بالطفرة.

والثانية عشرة: دعواه أنه لا يعلم بأخبار الله عز وجل، ولا بأخبار رسوله وأهل دينه شىء على الحقيقة.

والثالثة عشرة: قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفيها ويعيدها.

الرابعة عشرة: قوله أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان والنبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده.
والخامسة عشرة: قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة النبي ولا دلالة على صدق دعواه^(١).

قال أبو عبيدة: ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله، فإني امتحتته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر، وروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل، والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار، واختلاف الناس في الفتيا، وناظر أبا الهذيل في الجزء، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنحل، وهو أول من استنبطه، فتحير النظام، فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله في الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل جئت بك بالقاطع أنه يظفر بعضا ويقطع بعضا، فقال أبو الهذيل: ما يقطع وكيف يقطع؟ وذكر جعفر بن يحيى البرمكي أرسطوطاليس، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف أنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر. ويكفيك أن الجاحظ كان من تلامذته. قال الجاحظ: الأوائيل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا فهو إسحق النظام. قيل وله أشعار تأخذ بالقلب والسمع ملاحظة. روى أنه كان يقول وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهبا إلا سنده التوحيد

النظام والخليل بن أحمد

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته.

ومن ذلك: «روى أن الخليل بن أحمد قال له وهو شاب، ممتحن له وفي يد الخليل قدر رجاج: يا بني اصف لي هذا، فقال: أمدح أم أذم؟ قال: امدح! فقال: نعم! يريك القلبي، ولا يقبل الأذى، ولا يستر ما وري، قال: فدعها! قال: سريع كسرهما، بطي جبرهما، قال: فصف لي هذه النخلة! فقال مادحا: حلّو مجتنها، باسق متنهاها، ناضر أعلاها، وقال في ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بني! نحن إلى التعلم منك أحوج^(٢).

(١) الفرق ص ٧٩ - ٩٠، وانظر نشأة الفكر ج ١ ص ٥٧٨ - ٦٠٥.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٥١.

لكن إذا كان الخليل بن أحمد توفى عام ١٧٠ هـ أو ١٧٥ هـ^(١)، فيصح اجتماعهما على هذا التاريخ الأخير وعلى فرض أن النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها. ووصف سجيته:

قال عنه الجاحظ^(٢). إنه كان «أضيق الناس صدرا بحمل سر، وكان شرَّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحب السر. وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسى القصة، فيسلم صاحب السر.

وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما فى الأرض أعجب منك! أودعتك سرا فلم تصبر عن نشره يوما واحدا، والله لأشكونك للناس! فقال: يا هؤلاء! سلوه ثمت عليه مرة واحدة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو أربعا، فلمن الذنب؟ لم يرض بأن يشركه فى الذنب حتى صير الذنب كله لصاحب السر».

الجاحظ والنظام:

وقد قال الجاحظ^(٣). - وهو من تلاميذ النظام - فى تقدير مذهبه: «إن لم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة - لانى أقول: إنه قد أنهج لهم سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة».

ثم قال الجاحظ فى وصفه: «كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ فى باب الصدق والكذب، ولم أرعم أنه قليل الزيغ والزلل على إن ذلك قد كان يكون منه وإن كان قليلا، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء البتة. وذلك إنهم ربما وضعوا: «القليل» فى موضع: «ليس». وإنما كان عيبه الذى لا يفارقه سوء ظنه، وجودة قياسه على العارف والخاطر والسابق الذى لا يوثق بمثله فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذى كان قاس عليه أمره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظن ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر فى صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرت»^(٤).

(١) «الفهرست» لابن النديم: ١٧٠ هـ «ص ٢٤٢، فلو جمل (ابن خلكان ج ١ ص ٢١٧: ١٦٠ أو ١٧٠.

(٢) الجاحظ: «الحيوان» ج ٥ ص ١٨٧، القاهرة سنة ١٩٤٣ م.

(٣) «الحيوان» ج ٤ ص ٢٠٦ القاهرة سنة ١٩٤٠.

(٤) «الحيوان» ج ٢ ص ٢٢٩ - ٢٣٠. القاهرة سنة ١٩٣٨.

وقد نقل الجاحظ عنه كثيرا من النوادر، تجدها متناثرة في كتاب «الحيوان» خصوصا، كما أورد آراءه في الحيوان، على نحو فكه طريف، وهذه النصوص إنما تفيد من يدرس الجانب الأدبي في النظام، وهذا ليس موضوعنا هنا ولهذا أضربنا صفحا عن ذكره.

النظام في مرآة الاعتزال :

وقد رد عليه أكثر^(١) شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك في كتابه المعروف بـ «الرد على النظام» وفي كتابه عليه في الأعراض، والإنسان، والجزء الذي لا يتجزأ. ومنهم الجبائي : في قول النظام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، كما رد عليه في إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطائع، وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبايع.

ومنهم الإسكافي : رد عليه في كثير من الآراء.

وجعفر بن حرب صنف كتابا يهاجم فيه النظام لإبطاله الجزء الذي لا يتجزأ.

ولأبي الحسن الأشعري ثلاثة كتب في الرد على النظام.

وللقلاسي عليه كتب ورسائل.

وللقاضي أبي بكر محمد بن أبي الطيب الباقلاني كتاب كبير في نقض أصول النظام، وأشار إلى ضلالاته، في كتاب «إكفار المتأولين».

اشتهر (النظام)، إلى جانب منزهه (الاعتزالي)، بإيمان شديد بالعقل وبقدرته. فهو لا يكتفى بتفسير القرآن بحسب ما يؤدي إليه عقله، بل يطلق العنان لهذا العقل في نقد السنة والأحاديث وأعمال الصحابة وآراء الفقهاء والمفسرين. يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية، على غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم، كان أحب إليهم، وليكن عندكم (حكمة)، و(الكلبي)، و(السري)، و(الضحاك)، و(مقاتل بن سليمان)، و(أبو بكر الأصم) في سبيل واحدة: فكيف أثق بتفسير، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا في قوله عز وجل: «وأن المساجد لله»، أن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التي نصلي فيها، بل إنما عني الجباه وكل ما سجد الناس عليه من

(١) انظر عبد القاهر البغدادي : «الفرق بين الفرق» ص ٨٠ القاهرة سنة ١٩٤٨.

يد ورجل وجبهة وأنف وثقفة. وقالوا فى قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» أنه ليس الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب. . . ولما وجد أن الأحاديث كثيرة فى مدح القط وذم الكلب مثلاً تصدى للمحدثين قائلًا: «لقد قدمتم السنور على الكلب، ورويت أن النبى ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها وأنه قال: أنهن من الطوافات عليكم، مع أن منفعة السنور إنما هى أكل الفأر فقط. . . وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفرانكم والعصافير التى يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذى يتخذ لحسنه وحسن صوته؛ فإن هو عفا عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم، ومنافع الكلب لا تخصيها الطوامير. ثم السنور مع ذلك يأكل الأوراع والعقارب والخنافس والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شئ تعافه النفس ثم قلت فى سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلت. ثم لم تروا به حتى أضفتموه إلى نبيكم».

وقد اختلف المتكلمون أشد اختلاف وأعنفه حول استواء أهل الطاعات فى الثواب، واستواء أهل المعاصى فى العقاب؛ فوجد (النظام) «أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها فى الثواب، وأن المعاصى إذا استوت استوى أهلها فى العقاب، وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استوا فى التفضيل». فالعقل يدل عنده على أن الله ينظر إلى الناس نظرة مساواة، ولا يقدم صالحاً على صالح، ولا يؤخر طالحاً عن طالح؛ ولذا فإن أطفال المشركين وأطفال المسلمين كلهم فى الجنة سواء بسواء، وليس بينهم وبين البهائم فرق، إذ لا جزاء ولا عقاب إلا بتكليف، والتكليف عماده العقل والرشد. . .

ولم يكتف (النظام) بنقد الخاصة والعلماء بل نقد أوامهم العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإيمانهم بالجن والغيلان. وهو يفسر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسى والتربوى والاجتماعى، فيوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البداة الكاذبة. ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصيل السداجة والغباء؛ وتعدر التمييز بين ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الريبة والشك. وليست الدراسة فى الكتب وحدها بعلاج هذا الداء؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدربة والمزاولة. يقول: «أن الكتب لا تحيى الموتى، ولا تحول الأحمق عاقلاً، ولا البليد ذكياً. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول

(١) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج ١ ص ٢٢٧، القاهرة سنة ١٩٥٠ ومذاهب الإسلاميين ص ٢٠٨.

(٢) القاضى عبد الجبار: «شرح الأصول الخمسة» ص ٤٣٤. القاهرة سنة ١٩٦٥.

فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لاهله أن يداووه. فإن ذلك لما تصور له بشيء اعتراه؛ فمن كان ذكياً حافظاً فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدروس والمطارحة، ولا يدع أن تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالماً بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجري فيه الناس».

العلم تعقل، والتعقل عارف مثقف، وعالم نافذ البصر، وناقد فهم فطن خبير شاك مجرب. وقد سبقت عقلية النظام ومنها، فكان فيها «الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة في (أوروبا) وهما: الشك والتجربة».

يقول: «نازعت الشكاك والملحددين فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. أن الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك. ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك».

أما التجربة فقد استخدمها (النظام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعى أو الكيماوى فى مخبره. اتصل بالأمير العباسى (حمد بن على بن سليمان) وشاركه فى تجاربه الطريفة. وسقى الحيوانات خمرا ليرصد نتائج ذلك ونوع التجربة على الإبل والجواميس والبقر والخيل والبراذين والظباء والشاء، ثم على السنور والكلب وابن عرس، واستعان بلبلوغ مأربه بحاو فكان يحتال على الأفاعى.

رأيه فى إعجاز القرآن

قال النظام فى إعجاز القرآن أجراً رأى ظهر حتى الآن. فإجماع المسلمين منعقد على أن نظم القرآن معجز، بمعنى أنه لا يمكن الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة.

أما النظام فقال، فيما يروى عبد القاهر البغدادي^(١): «إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس بمعجزة للنبي عليه السلام، ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتأليف».

ويعقب البغدادي على هذا فيقول: «وفى هذا عنادٌ منه لقول الله تعالى: ﴿قُلْ

(١) «الفرق بين الفرق» ص ٨٧ القاهرة سنة ١٩٤٨.

لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ [الإسراء]، ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله.

والبغدادى هنا - كما فى كل موضع يتعلق بالمعزلة - إنما ينقل نقلا عن ابن الراوندى قال ابن الراوندى - كما ذكر الخياط^(١) :

«ثم قال (أى ابن الراوندى) : وكان (أى النظام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبي ﷺ، وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال (أى ابن الراوندى) : هذا مع قول الله عز وجل : ﴿ قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ .

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندى موضعا رأى النظام هكذا :

«اعلم - علمك الله الخير - أن القرآن حجة للنبي عليه الصلاة والسلام على نبوته عند إبراهيم (النظام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ ومثل قوله : ﴿ قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ ﴾ الآية، ومثل قوله : ﴿ أَلَمْ غَلَبَتْ الرُّومُ ﴾ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾، وقوله : ﴿ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتُّوا أَلَمُوتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَلَا يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ ﴾ فما تمناه منهم احد، ومثل قوله : ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ﴾ الآية، ومثل إخباره بما فى نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه فى القرآن كثير.

فالقُرآن عند إبراهيم (النظام) حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله : ﴿ قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾ .

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندى) : « فإن رجم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا، » فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم، وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه .

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافا منه بما قال ابن الراوندى عن النظام من أنه لم يكن يرى فى نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحية الإخبار عن الغيوب.

ويبين البغدادى فى «أصول الدين» (ص ١٨٤) رأى النظام وأكثر القدرية، أى المعتزلة، فى إعجاز القرآن فيقول :

«ورغم النظام أن الإعجاز فى القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب؛ ولا إعجاز فى نظمه. ورغم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على إيجاد مثل القرآن، وعلى ما هو أبلى منه فى الفصاحة والنظم. وقد أكذبهم الله عز وجل فى ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سور مثله مفتريات، ولا يكون فى الافتراء تحقيق غيب، فدل على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلا العرب، فكيف عرفت العجم وجه الإعجاز فيه؟ قيل علموا كونه معجزا، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحر؛ لأنها لو كانت سحرا لمعارضته السحرة بمثله، كذلك العجم تعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهل اللغة».

والاشاعرة يرون أن القرآن معجز من وجوه.

١- منها : نظم العجيب فى البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة فى نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام، ونحو ذلك.

٢- ومنها : ما فيه من الأخبار عن غيوب سائلة، وذلك عجيب إذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ.

٣- ومنها الإخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها فى التفصيل، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين^(١).

ولكن هناك وجها رابعا قالت به طوائف، ودافع عنه ابن حزم فى «الفصل» وهو أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط. وهذا رأى هو المعروف بـ «الصرفة» أى أن الله صرف العرب عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذا الصرف هو الدليل على الإعجاز. ويرد ابن حزم على القائلين بأن «وجه إعجازه

(١) عبد القاهر البغدادى : «أصول الدين» ص ١٨٣ - ١٨٤ استانبول سنة ١٩٢٨.

كونه فى أعلى مراتب البلاغة « وبهذا ينتهى إلى ما انتهى إليه النظام من إنكار إعجازه فى نظمه وبلاغته، يقول ابن حزم فى الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه فى أعلى مراتب البلاغة، وفى الدفاع عن رأيه فى صرف الله الناس عن معارضته

«فأما الطائفة التى قالت إنما إعجازه لأنه فى أعلى درج البلاغة فإنهم شغبوا فى ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة]، ونحو هذا.

وموّه بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ^(١).

قال أبو محمد (ابن حزم): ما نعلم لهم شغبا غير هذين، وكلاهما لا حجة لهم فيه.

أما قولهم : «لو كان كما قلنا لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام. فكانت تكون الحجة أبلغ» فهذا هو الكلام الغث حقا لوجوه :

١- أحدها: أنه قول بلا برهان؛ لأنه يعكس عليه قوله بنفسه، فيقال له: بل لو كان إعجازه لكونه فى أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه؛ لأن هذا يكون فى كل من كان فى أعلى طبقة، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود، فهذا أقوى من شغبهم.

٢- وثانيها: أنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره؟ ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن قلبها أسدا؟ - وهذا كله حمق بمن جاء به لم يوجب قط عقل. وحسب الآية أن تكون خارجة عن المعهود فقط.

٣- وثالثها: أنهم حين طردوا سؤالهم ربهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم أن يقولوا: هلا كان هذا الإعجاز فى كلام بجميع اللغات فيستوى فى معرفة إعجازه العرب والعجم؛ لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بإخبار العرب فقط - فبطل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم : ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ وما

(١) أى يعجزهم حتى من معارضة الكلام الغث، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك.

كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها - ويقال لهم : إن كان كما تقولون - ومعاذ الله من ذلك ! - فإنما المعجز منهم على قولكم هذه الآيات خاصة ، وأما سائرهم فلا وهذا كفر لا يقوله مسلم

فلن قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات فى الإعجاز - قيل لهم فلم خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها إذن ؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزا وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قول الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا ۗ ﴾ [النساء] أمعجز هو على شرطكم فى كونه فى أعلى درج البلاغة أم ليس معجزا كفروا ، وإن قالوا : أنه معجز - صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم فى أعلى درج البلاغة ؟ فإن قالوا : نعم ! - كابروا وكفوا مؤونتهم ، لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم فى البلاغة .

وأىضا : فلو كان إعجاز القرآن ؛ لأنه فى أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس . ومعاذ الله من هذا ! لأن كل ما يسبق فى طبقته لم يؤمن إن يأتى من يمثله ضرورة . فلا بد لهم من هذه الخطأ ، أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط .

وأىضا : فلو كان إعجازه من أنه فى أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك لآية ولما هو أقل من آية . وهذا ينقض قولهم أن المعجز منه ثلاث آيات ، لا أقل .

فإن قالوا : فقولوا أنتم : هل القرآن موصوف بأنه فى أعلى درج البلاغة ، أم

لا ؟

قلنا - وبالله تعالى التوفيق - : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد - فنعم هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شيء أبلغ منها . وإن كنتم تريدون : هل هو فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين - فلا ؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين : لا من أعلاه ، ولا من أدناه ، ولا من أوسطه . وبرهان هذا أن إنسانا لو أدخل فى رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجا عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك .

فصح أنه ليس من نوع ببالغة الناس أصلا ، وأن الله تعالى منع الخلق من مثله ، وكساه الإعجاز ، وسلبه جميع كلام الخلق ، برهان ذلك أن الله حكى عن قوم من أهل النار أنهم يقولون إذا سئلوا عن سبب دخولهم النار : ﴿ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ ﴾ (٤٤) وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَالِصِينَ (٤٥) وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ (٤٦) حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (٤٧) [المذثر] وحكى تعالى عن كافر قال : ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴾ (٢٤) إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ (٢٥) [المذثر] . وحكى عن آخرين أنهم قالوا : ﴿ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴾ (٦٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعَنْبٌ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴾ (٦١) أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بَالَهُ وَالْمَلَائِكَةُ قِيَلًا ﴾ (٦٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ﴾ (٦٣) [الإسراء] فكان هذا كله إذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف ، إذ لم يقل أحد من أهل الإسلام إن كلام غير الله تعالى معجز ، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاما له أصابه معجزا ومنع من مماثلته .

وهذا برهان كاف لا يحتاج إلى غيره ، والحمد لله (١) .

فالنظام إذن كان يرى أن « الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من » الإخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد ، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم (٢) . وكان يشاركه في هذا الرأي من بين المعتزلة : عباد بن سليمان وهشام القوطي ، فقد ذهبوا جميعا إلى أنه « ليس في نظم القرآن وتأليفه إعجاز ، وأنه يمكن معارضته ، وإنما صرفوا عنه ضربا من الصرف » (٣) .

ولكن معتزلة آخرون دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظمه ، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم في هذا الباب .

١- « نظم القرآن » للدجاحظ « المتوفى سنة ٢٥٥هـ » .

٢- « إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه » ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي (٤) (توفي سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧هـ) .

٣- « نظم القرآن » لأبي بكر أحمد بن علي بن منجور الأحشادي ، المعروف بـ « ابن الأخشيد » (٥) (المتوفى سنة ٣٢٦هـ) .

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ ص ١٧-١٩ ، القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) الأشعري : « مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣) البائلي : « إعجاز القرآن » ص ٩٩ القاهرة مطبعة دار المعارف .

(٤) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨ - ٢٥٩ القاهرة .

(٥) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ القاهرة .

٤- «النكت في إعجاز القرآن» لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (٢٧٦-٣٨٤هـ)

وكان تلميذا لابن الأخشيد

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير، وقد طبع في الهند (دلهي) سنة ١٩٣٤ م (١).

تطبيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أرسطو والنظام :

أنكر النظام الجزء الذي لا يتجزأ، وقال إنه «لا بجزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائر تجزئته أبدا، ولا غاية له في باب التجزؤ» (٢).

وله كتاب عنوانه «الجزء» (الكتاب نفسه ج ١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مشتهرة بالجزء، وعنه نقلها الأشعري، في «مقالات الإسلاميين» (ج ٢ ص ١٤ - ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظرية الجزء عند أبي الهذيل.

ومذهب النظام في إنكار الجزء مذهب مطلق، فلم يقل بما قال به «بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ، ولتجزئته غاية في الفعل، فأما في القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية» (الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٥). وهذا هو رأي أرسطو كما ورد في «الآراء الطبيعية» المنسوب إلى فلوطرخس (٣).

النظام وابن حزم :

وقد أبدى فيما ذهب إليه ابن حزم (٤): «ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزؤ أبدا بلا نهاية، وأنه ليس في العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدا».

ويقول ابن حزم أن عمدة القائلين بوجود الجزء الذي لا يتجزأ خمس حجج أو «مشاغب» على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها. وخلاصة الحجج هي :

(١) مذاهب الإسلاميين في ٢٢٠.

(٢) الأشعري : «مقالات الإسلاميين» ج ٢ ص ١٦ القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٣) أرسطوطاليس في النفس، «الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس» ص ١١٨ ص ٣ - ٤.

القاهرة سنة ١٩٥٤، مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٣، د. عبد الرحمن يدو.

(٤) «الفصل في الملل والأهواء والنحل» ج ٥ ص ٩٢ وما يتلوها. القاهرة سنة ١٣٢١هـ.

١- الاعتراض الأول «قالوا : أخبرونا : إذا قطع الماشى المسافة التى مشى فيها : فهل قطع ذا نهاية، أو غير ذى نهاية ؟ فإن قلتم : قطع غير ذى نهاية - فهذا محال ، وإن قلتم : قطع ذا نهاية - فهذا قولنا » . ويجيب ابن حزم على هذه الحجة فيقول : «إننا لم نرفع النهاية عن الأجسام كلها من طريق المساحة بل نشبتها ونعرفها ونقطع على أن كل جسم فله مساحة أبدا محدودة والله الحمد ، وإنما نفينا النهاية عن قدرة الله تعالى على قسمة كل جزء وإن دق ، وأثبتنا قدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة ولم يتكلف القاطع بالمشى أو بالذراع أو بالعمل قسمة ما قطع ولا تجزئته ، وإنما تكلف عملا أو مشى فى مساحة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشبه ذلك ، وكل هذا له نهاية ظاهرة وهذا غير الذى نفينا وجود النهاية فيه فبطل إلزامهم . . . ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزئ . وهذا هو إثبات النهاية لكل جزء انقسم الجسم إليه من طريق المساحة ضرورة ، وأنتم تقولون إن الجسم ينقسم إلى أجزاء ، ليس لشيء منها عرض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وليست أجساماً ، وإن الجسم هو تلك الأجزاء نفسها ليس هو شيء غيرها أصلاً ، وأن تلك الأجزاء ليس لشيء منها مساحة ، فلزكم ضرورة إذ الجسم هو تلك الأجزاء أو ليست أجساماً وإن الجسم هو تلك الأجزاء وليس هو غيرها - وكل جزء من تلك الأجزاء لا مساحة له - إن الجسم لا مساحة له . وهذا أمر يبطله العيان وإذا لم تكن له مساحة ، والمساحة هى النهاية فى ذرع الأجسام ، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم . وهذا باطل .

٢- والاعتراض الثانى أن قالوا : لا بد أن يلى الجرم من الجرم الذى يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه . قالوا : وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ^(١) .

ويرد ابن حزم على هذه الحجة الثانية فيقول : « هذا تمويه فاسد ؛ لأننا لم نرفع النهاية من طريق المساحة ، بل نقول : إن لكل جرم نهاية وسطحا ينقطع تمامه عنده ، وأن الذى ينقطع به الجرم إذا جزئ فهو متناه محدود ، ولكنه محتمل للتجزئ أيضاً . وكل ما جزئ فذلك الجزء وهو الذى يلى الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التى لاقاه منها ، لا ما ظنوا من أن حد الجرم جزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذى يلاصقه ، بل هو باطل بما ذكرنا لكن الجزء وهو الملاصق للجرم بسطحه فإذا جزئ كان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصق لله حيثئذ بسطحه ، لا الذى خرج عن ملاصقته ، وهكذا أبداً . والكلام فى هذا كالكلام فى الذى قبله ، ولا فرق .

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥ .

٣- والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألف أجزاء الجرم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، ولا لتجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا : فإن قلتم لا يقدر - عجزتم ربكم تعالى . وإن قلتم : يقدر - فهذا إقرار منكم بالجزء الذي لا يتجزأ (١).

قال أبو محمد (ابن حزم) : هذا هو من أقوى شبههم التي شغبوا بها، وهو حجة لنا عليهم . والجواب : أننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : إن سؤالكم سؤال فاسد، وكلام فاسد. ولم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل، ولا كانت بلا أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل. لكن الله - عز وجل - خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له : «كن» - فكان. أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه : «كن» فكان ذلك الجرم. ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التي خلقها متفرقة ثم جمعها. وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التي خلقها مجتمعة ثم فرقها. فهذا هو الحق، لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه وأوهتم به أهل الغفلة أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة، وهذا باطل، لأنه دعوى بلا برهان عليها. ولا فرق بين من قال إن الله تعالى ألف أجزاء العالم وكانت متفرقة، وبين من قال : بل الله تعالى فرق العالم أجزاء وإنما كان جزءا واحدا. وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها، لا من نص ولا من عقل، بل القرآن جاء بما قلناه نصا : قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [النحل] ولفظة «شيء» تقع على الجسم وعلى العرض، فصحيح أن كل جسم - صخر أو كبر - وكل عرض في أجسام فإن الله تعالى إذا أراد خلقه قال له «كن» فكان، ولم يقل عز وجل قط إنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة. فهذا هو الكذب على الله عز وجل - حقا فبطل ما ظنوا أنهم يلزموننا به (٢).

ثم نقول لهم : إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادر على أن يخلق عرضاً قائماً بنفسه، ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبهم الله عز وجل محالاً في العقول. والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشى شيئا منها، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء وما سبق في علمه أن يفعله فقط، وبالله تعالى التوفيق.

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥.

(٢) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥.

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله - عز وجل - على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبداً بلا نهاية - أم لا ؟ فإن قالوا : لا يقدر على ذلك - عجزوا ربهم حقاً وكفروا ، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام ، ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ جملة . - وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذي هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة . ونحن لا نخالفهم قط في أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق في العالم على تجزئة تلك الأجزاء . وإنما خالفناهم في أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك ، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً . وقولهم في تنامي القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأن الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدار ما ، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيراً عاجزاً - تعال الله عن هذا الكفر .

ولعمري إن أبا الهذيل ، شيخ المثبتين للجزء الذي لا يتجزأ - ليسحن إلى هذا المذهب حينئذ شديداً . وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كمالاً وآخر لو خرج إلى الفعل لم يكن الله تعالى قادراً بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلاً . ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل... (١).

٤- والاعتراض الرابع هو أن قالوا : أيهما أكثر : أجزاء الجبل ، أو أجزاء الخردلة ؟ وأيهما أكثر : أجزاء الخردلة ، أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا : فإن قلت بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل - صدقتم وأقررتم بتناهي التجزؤ وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ . وإن قلت : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الجبل ويحدث في الخردلتين جزآن وفي الجبل أجزاء .

وادعوا علينا أننا نقول إن في كل جسم أجزاء لا نهاية لعددها ولا آخر لها ، وإن من قطع بالمشى مكاناً ما أو قطع بالجملة شيئاً ما فلنما قطع مالا نهاية لعدده .

وقالوا : إن عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه في إلزامكم إياهم وجوب القلة والكثرة في عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهاية ، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأمان لا نهاية لعددها . قالوا : ثم نقضتم كل ذلك في هذا المكان .

(١) نفس المصدر ص ٢٢٧ .

قال أبو محمد (ابن حزم) . . . إنهم إما لم يفهموا كلامنا فى هذه المسألة فقولونا مالا نقوله بظنونهم الكاذبة، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرفوه . . فاعلموا أن كل ما نسبوه إلينا من قولنا إن من قطع مكانا أو شيئا بالمشى أو بالجملة فإما قطع ما لا نهاية له - فباطل، ما قلناه قط، بل ما قطع إلا ذا نهاية بمساحته وزمانه .

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا - فصحيح، هو حجتنا على الدهرية (١)

وأما ادعاؤهم أننا نقضنا ذلك فى هذا المكان - فباطل .

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبدا بلا نهاية، وبين ما احتجاجنا به على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة فى أعداد الأشخاص والأزمان، وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد؛ وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها. وهذا محال ممتنع. وهكذا قلنا فى كل جزء خرج إلى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك، ولم نقل قط إن أجزائه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، بل هذا باطل محال. ثم إن الله تعالى قادرٌ على الزيادة فى الأشخاص وفى الأزمان وفى قسمة الجزء أبدا بلا نهاية. لكن كل ما خرج إلى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء - فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج. وهكذا أبدا.

وأما ما لم يخرج إلى حد الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزؤ فليس شيئا ولا هو عددا ولا معدودا، ولا يقع عليه عدد، ولا هو شخص يعد ولا زمان ولا جزء. وكل ذلك عدم. وإنما يكون جزءا إذا جُزئ بقطع أو برسم مميز، لا قبل أن يجزأ.

وبهذا تبين غثائة سؤالهم فى أيهما أكثر : أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبل، أو أجزاء الخردلتين ؟ لأن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تجزأ - فلا أجزاء لها أصلا تعد، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة، ييقن، أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنهما صارت سبعة أجزاء، ولم يصير الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط. فلو قسمت الخردلة ستة أجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء، ولو قسمت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٨.

الخردلة خمسة أجزاء، كانت أجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة. وهكذا في كل شيء (١).

فصَحَّ أنه لا يقع التجزؤ في شيء إلا إذا قُسم، لا قبل ذلك، فإن كانوا يريدون في أيهما يمكننا التجزئة أكثر: في الجبل والخردلتين، أم في الخردلة الواحدة؟ - فهذا ما لا شك فيه: أن التجزؤ أمكن لنا في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة، لأن الخردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها. ويتمادى لنا الأمر في الجبل كثيراً، حتى أنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله - عز وجل - على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية. وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبداً بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك - ولا فرق..

ونزيد بياناً فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزأ فليس متجزئاً. فإذا جُزئ بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط. فإذا جزئ على ثلاثة أجزاء فهو ثلاثة أجزاء. وهكذا أبداً. وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ إنه منقسم بعد ومتجزئ بعد - فوسواس وظن كذاب. لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ. وكل ما قُسم وجزئ فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه. وكذلك كل جسم: فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية، إلا أن كل ما راده تعالى في ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود، وهكذا أبداً. وكذلك الزيادة في أشخاص العالم وفي العدد: فإن كل ما خرج إلى حد الفعل من الأشخاص ومن الأعداد فذو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة في الأشخاص أبداً بلا نهاية، والزيادة في العدد ممكنة أبداً بلا نهاية، إلا أن كل ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولا بد.

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق: أنفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتى حال يكون فيها الله منها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة - أم لا ؟ فإن قالوا: بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتم من قدرته على قسمة الخردلة، وأقروا بأنه تأتى حال يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير

قادر على قسمة أجزاء الخردلة - كفروا وعجزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهية. وهذا كفرٌ مجرد، وإن أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء، وأنه لا سبيل إلى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاء الخردلة - صدقوا ورجعوا إلى قولنا الذي هو الحق، وما عداه ضلال وباطل، والحمد لله رب العالمين.

٥- والاعتراض الخامس هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كل، أم ليس لها كل؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها، أم لا يعلمه؟ - فإن قلتم : لا كل لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات - وهذا كفر. وإن قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها - كفرتم. وإن قلتم إن لها كلا وإن الله تعالى يعلم عدد أجزائها - أقررتم بالجزء الذي لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح، ينبغى التنبيه عليه لئلا يجوز على أهل الغفلة، وهو أنهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وهم في ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر الحية الأحلس^(١) أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا - فهذه السؤالات كسؤالهم، ولا فرق^(٢).

وجوابنا في ذلك كله : إن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ماهي عليه، لا على خلاف ماهي عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقاً. وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له ولا عدد له فلأنما يعلمه الله عز وجل إن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل قط عدداً ولا كلا إلا لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل. وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر الحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم، فكيف يعرف أن لهم كلا؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يجزأ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزئ. فإذا جزئاً هلمهما حيثئذ متجزئين وعلم حيثئذ عدد أجزائهما. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي لا تخرج في المستأنف إلى حد الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه في الأبد إلى حد الفعل، أو لم يزل يعلم أنه لا أشخاص رائدة على

(١) الأحلس : الاملس الناعم، والمقصود هنا : من لا حية له.

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩.

ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد، وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزئ أجزاء أصلاً. وإذا ذلك كذلك فلا «كل» ها هنا ولا «بعض». فهذا بطلان سؤالهم - والحمد لله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله التوفيق : أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك - إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء : أحين جزئت، أم قبل أن تنجزأ ؟ فإن قالوا : قبل أن تنجزأ - ناقضوا اسمع مناقضة؛ لأنهم أقروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها، هذا سخف - وإن قالوا : إنما حدثت لها الأجزاء حين جزئت، لا قبل ذلك - سألناهم : متى علمها الله تعالى متجزئة : حين حدث فيها التجزئ، أم قبل أن يحدث فيها التجزئ ؟ فإن قالوا : بل حين حدث فيها التجزئ صدقوا وأبطلوا قولهم في أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزئ فيها جهلوا ربهم تعالى إذ إنه يعلم الشيء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاء لا أجزاء لها، وهذا ضلال .

وهكذا ينتهي ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك البراهين الضرورية على أن كل جسم فى العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزئ. وهكذا أبداً^(١). وليس ها هنا محل لإيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندى وأوضحه الخياط فى « الانتصار »^(٢).

و«الانتصار» يصف مذهب النظام فى استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين» .

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول: إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعاً وأخماساً وأسداساً، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاءهما إذا جزأنا أبداً على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزاءهما متناه فى مساحته وذرعه» .

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج ٥ ص ٩٩ .

(٢) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج ٢ ص ٦ .



الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

* من مواليد قرية أوليلة - ميت غمر - دقهلية في
١/٢٧ / ١٩٣٨ م.

* حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية
أصول الدين - جامعة الأزهر في عام ١٩٦٨ م.

* سافر إلى فرنسا عضواً في بعثة الأزهر لدراسة
الفلسفة الإسلامية «بالسربون» - جامعة
باريس وحصل على دبلوم عال في الفلسفة
الإسلامية في ١٩٧١ م - ١٩٧٣ م.

* حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية
أصول الدين - جامعة الأزهر في سنة ١٩٧٤ م.

* عين مدرسا للفلسفة بكلية أصول الدين
بالقاهرة.

* أعير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم في
إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.

* عين أستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية
الدراسات الإسلامية - جامعة الأزهر ١٩٨١ م.

* أعير إلى سلطنة عمان
مشروع جامعة السلطنة.

* عضو مجلس إدارة
عضو المجالس القومية.

* انتدب سنة ١٩٩٣ م
للمشور الإسلامية ثم استقال سنة ١٩٩٤ م.

* انتخب عضواً بمجمع البحوث الإسلامية سنة
٢٠٠٠ م.

«تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني»

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثاً عن
أسبابها : السياسية والدينية والاجتماعية ، وعن العلل
التي أصابت المجتمع الإسلامي بالانحلال السياسي
والاجتماعي .

وبالرغم من أن موضوع الافتراق قد أشار إليه
الرسول ﷺ في حديثه : «ستفترق أمتي...» . لقد احتار
العلماء في شرحه ، وتكلفوا في تصنيف الفرق حتى يبلغ
نشرها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين ، وكان
تكلّفهم شديداً يحمل عسر التأويل ومخالفاً لقانون
النشوء والارتقاء والسنة الطبيعية لتطور الأشياء ، إذ من
الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع
الفرق الإسلامية التي أشار إليها الحديث . وكأن قانون
التطور وقف عند القرون الأولى . بينما الحديث ورد في
ذم التفريق ومادحا الوحدة الواحدة.

لذا الدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتجلية
رؤية، لرصد من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامي
وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامي . فهي دراسة
للتاريخ الإسلامي قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق ،
على ضوء ما أراه : إن كل تغيير يلم بالمجتمع وراءه فكر .
وقد تضمنت الموسوعة الكتب التالية :

* الخوارج والمرجئة .

* الشيعة العربية والزيدية .

* الشيعة الشيعية والإثنا عشرية .

* المعتزلة - تكوين العقل العربي .

* الشيخ أهل السنة والجماعة «أبو الحسن

الأصمعي» - جدل نقدي لعلم الكلام .

* الشيخ أهل السنة والجماعة «أبو منصور

الماتريدي» - وحدة أصول علم الكلام .

I.S.B.N. 977-10-1662-8

تطلب جميع منشوراتنا من مكتباتنا بالكويت والجزائر

دار الكتاب الحديث